AUTHOR:

HOFMANN, GEORG

TITLE:

KRITISCHE ANALYSE DER BEIDEN ERSTEN...

PLACE:

MUNCHEN

DATE:

1905

Master Negative #
91-80229-20

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Hofmann, Georg, 1880-
Kritische analyse der beiden ersten bücher der Platonischen Gesetze. Inaugural-dissertation ... von Georg Hofmann ... München, Wolf, 1905.
55 p. 23 cm.

Thesis, Munich.
Volume of pamphlets

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-12-91 INITIALS V.W.D.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

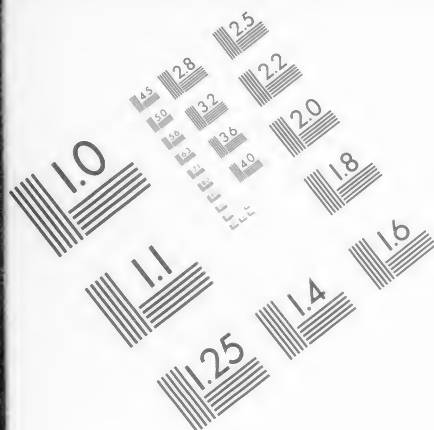


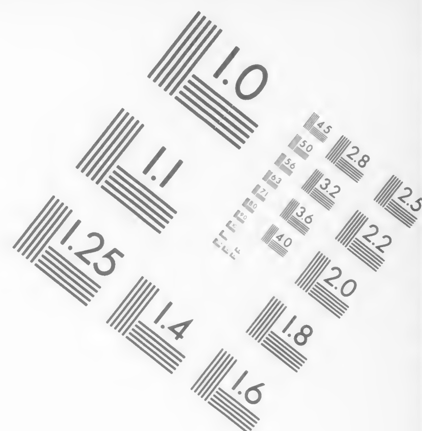
AIIM

Association for Information and Image Management

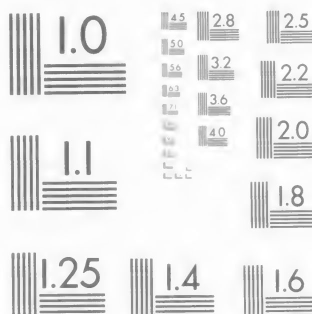
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

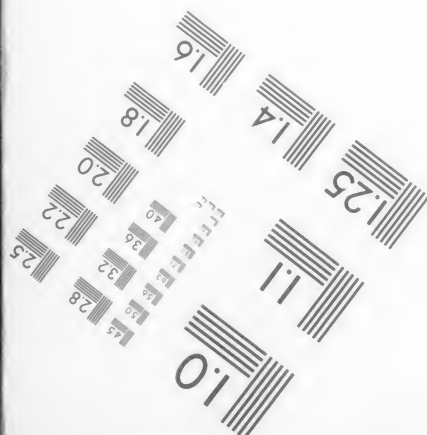
301/587-8202

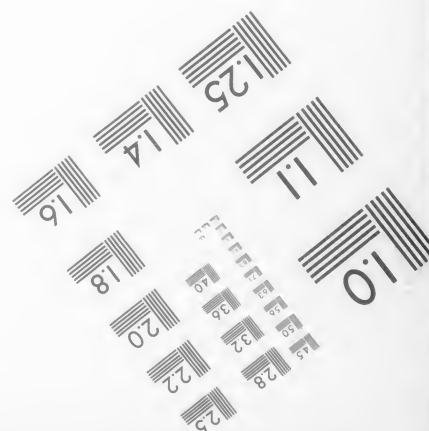












MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Kritische Analyse der beiden ersten Bücher der platonischen Gesetze

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. Bayer. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Georg Hofmann

aus Neuburg a. D.



München, 1905.

Kgl. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

Inhalt.

Einleitung.

Seit Zellers platonischen Studien ist die Frage nach der Entstehungsweise und Komposition der platonischen Gesetze nicht mehr zur Ruhe gekommen. Auf der einen Seite stehen die Lösungsversuche von J. Bruns[1]) und Theodor Bergk,[2]) die sich den Zustand, in dem uns die νόμοι vorliegen, nur durch das Eingreifen eines Redaktors zu erklären imstande sind, der willkürlich und ungeschickt die hinterlassenen ungeordneten Entwürfe Platons zu einem notdürftigen Ganzen zusammenfügte; auf der anderen Seite nach Susemihl vor allem C. Ritter[3]) und zuletzt Th. Gomperz.[4]) Durch die Forschungen der letzten beiden Gelehrten scheint mir der überscharfen und vorschnellen Kritik gegenüber, wie sie in erster Linie Bruns geübt hat, soviel gewonnen zu sein, dass man die Gesetze wieder als ein wenigstens in den grossen Zügen einheitliches und aus Platons Hand ohne Vermittelung eines Diaskeuasten hervorgegangenes Werk auffassen darf. Aber wie Bruns der Gefahr nicht entgangen ist, in seinem Streben nach möglichster Sonderung der disparaten Bestandteile die für die Einheit sprechenden Momente zu gering zu achten oder gar zu übersehen, so gibt, glaube ich, die andere Partei[5]) oft zu sehr der Neigung zu übereilter Harmonisierung der Diskordanzen nach.

Der Hauptkampfplatz der eben skizzierten Gegensätze ist die einleitende Partie der Gesetze, vor allem das erste und zweite Buch. Die Resultate, die Bruns bei ihrer Analyse gewonnen zu haben glaubt, müssen ihm zur Grundlage für seinen Versuch dienen, auch im weiteren Context des Werkes zwei Hände zu scheiden und ihm gegenüber ist Ritter in seinem Bestreben, die Einheitlichkeit der νόμοι zu verteidigen, natürlich gezwungen, auch wieder

---

[1]) J. Bruns, Platos Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus. Weimar 1880.

[2]) Th. Bergk, Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griech. Philosophie und Astronomie. Leipzig 1883.

[3]) C. Ritter, Platos Gesetze. Darstellung des Inhalts und Kommentar. Leipzig 1896.

[4]) Th. Gomperz, Platonische Aufsätze III. WSB., phil.-hist. Kl. 1902.

[5]) Vgl. die Rezension von Ritters Buch durch H. v. Arnim in den Gött. gel. Anz., 1899 S. 150 ff., bes. auf S. 168.

besonders eingehend sich mit den Fragen des Zusammenhangs, die gerade diese beiden Bücher stellen, zu beschäftigen. Und wie hier die streitenden Parteien am schärfsten aneinandergeraten, so zeigen sich hier auch am schroffsten die Mängel ihres Verfahrens. Deshalb war es nötig, gerade diese Arbeit noch einmal zu tun, nachzuholen und womöglich besser zu machen, was von beiden Seiten versäumt und gefehlt worden war. Dabei war es freilich nicht zu umgehen, im einzelnen manches zu bringen, was schon von anderen gefunden und ausgesprochen ist. Neu ist die Aufzeigung paralleler Fassungen des gleichen Gedankenkomplexes in den ersten Büchern; erweist sie sich als auf gegründeten Beobachtungen beruhend, so haben wir dadurch einen Einblick in die Arbeitsweise Platos bei der Abfassung dieser Bücher erlangt. Und wenn damit die allgemeine Anschauung von Ritter und Gomperz von dem einen Verfasser der Gesetze eine Bestätigung erfährt, insofern wir uns das Vorhandensein von Parallelfassungen der Art, wie sie im folgenden nachgewiesen werden sollen, nur erklären können, wenn wir den Inhalt der Bücher 1 und 2 in der jetzt vorliegenden Anordnung von Plato selbst geschrieben annehmen, so soll durch unsere Analyse doch deutlicher, als es bisher geschehen ist, gezeigt werden, worin denn die Unfertigkeit dieser beiden am meisten umstrittenen und problemreichsten Bücher besteht und worauf sich eine Umarbeitung vor der Herausgabe von seiten Platos hätte erstrecken müssen.

Ich setze ausdrücklich hinzu: „dieser beiden Bücher“, denn ein letztes Ergebnis der gegenwärtigen Arbeit, das erst nach geschehener Analyse im Anhang dargelegt werden kann, wo auf das Verhältnis von Buch 1 und 2 zum übrigen Werk eingegangen wird, ist ihre Sonderstellung innerhalb des Ganzen, eine Sonderstellung, die ihnen, wie oben gezeigt, auch Bruns und Ritter schon, ihnen selbst vielleicht nicht völlig bewusst, angewiesen haben. Sie macht die in der Analyse dargelegten Besonderheiten der ersten beiden Bücher völlig verständlich und rechtfertigt endgültig die Beschränkung dieser Analyse eben auf diesen einleitenden Teil der Gesetze.

Alle folgenden Bücher der νόμοι bieten ja der Einzelprobleme noch genug, aber deren Behandlung geht über den Rahmen unserer Arbeit hinaus. Die prinzipielle Entscheidung zu Gunsten der Einheitlichkeit ist gefallen, wenn das richtige Verständnis von Buch 1 und 2 erschlossen ist.

Das erste Buch.

Der Beginn des ersten Buches führt gleich in medias res; das Gespräch der drei Männer, des athenischen Fremdlings, des Kreters Kleinias und des Lakedaimoniers Megillos, dreht sich von Anfang an um den eigentlichen Gegenstand der Erörterung, um die νόμοι, und zwar zunächst um die der Kreter und Spartaner. Jede der beiden Verfassungen ist von einem Gott gegeben, von Zeus die kretische, von Apollon die lakedaimonische. Denn Homer hat recht, wenn er von Zusammenkünften des Minos mit seinem Vater Zeus erzählt, er hat recht, wenn er dessen Bruder Rhadamanthys den Gerechtesten nennt. Diese Gerechtigkeit, so muss der nicht sofort erkennbare Zusammenhang sein, ist eine Bestätigung für die schliessliche Zurückführung der Gesetzgebung auf Zeus. Es steht ja dann da 625 A Καὶ καλόν γε τὸ κλέος υἱεῖ τε Διὸς μάλα πρέπον (nämlich der Ruhm des gerechten Richters). Der Beweis für die Herkunft der lakedaimonischen Verfassung von Apollon unterbleibt. Ein Grund für diese Unterlassung ist nicht ersichtlich. Der Athener zieht aus der doch eigentlich nur den Kreter betreffenden Auseinandersetzung gleich den Schluss, dass beide, der Kreter und Megillos, unter solchen Umständen sich gerne bereit finden liessen, ein Gespräch περὶ πολιτείας καὶ νόμων zu führen.

Dieses Gespräch beginnt dann, nach einer kurzen Schilderung des Weges von Knossos zur Höhle des Zeus, den die drei Genossen wandern,[1]) mit der Frage des Atheners nach dem Zweck der συσσίτια, γυμνάσια und der ὅπλων ἕξις — doch wohl zunächst bei den Kretern, der Kreter Kleinias wird ja befragt und er gibt dann auch die Antwort. In ihr begründet er zunächst die Art der Bewaffnung mit der Beschaffenheit seines Vaterlandes — genau genommen war danach gar nicht gefragt, die Absicht, die der Gesetzgeber mit der Bewaffnung verfolgte, sollte auseinandergesetzt werden — 625 D und nimmt dann gleich das Resultat seiner ganzen Darlegung vorweg, indem er die Rücksicht auf den Krieg als den Hauptgesichtspunkt der ganzen kretischen Gesetzgebung bezeichnet. Ausführlicher bewiesen wird die Behauptung aber nur für die συσσίτια 625 E. Selbständig geht dann der Kreter gleich einen Schritt weiter, über die Frage des Atheners hinaus, und sucht das angegebene Prinzip des Gesetzgebers überhaupt zu rechtfertigen (625 E 626 A B); der habe eingesehen, dass eigentlich beständig πόλεμος ἀκήρυκτος zwischen allen Staaten herrsche, wirklichen Frieden

[1]) Der Athener spricht 625 B von ἀνάπαυλαι κατὰ τὴν ὁδὸν σκιαραὶ ἐν τοῖς ὑψηλοῖς δένδρεσιν, der Kreter von κυπαρίττων τε ἐν τοῖς ἄλσεσιν ὕψη καὶ κάλλη θαυμάσια καὶ λειμῶνες. Das erinnert an die Schilderung der Wanderung am Ilissos, Phaedr. 230 B, aber der junge Plato spricht dort noch lebendiger und ausführlicher.

gebe es gar nicht, deswegen habe er ἅπαντα δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τὰ νόμιμα auf den Krieg eingerichtet. Nur durch einen Sieg im Kriege werde ja für den einzelnen Staat die Erhaltung und die Erweiterung seines Bestandes ermöglicht. — Wie in Kreta, so bildet auch in Sparta, das hier nur beiläufig noch angefügt wird, die Vorbereitung auf einen Sieg im Kriege den ὅρος τῆς πολιτείας (626 C).

Der Fortgang des Gespräches zeigt, dass nicht die Frage des Atheners, sondern die über sie hinausgehende Antwort des Kreters die Grundlage der weiteren Untersuchung bilden soll. Die Berechtigung des von diesem aufgestellten Prinzips der guten Verfassung (ὅρος τῆς εὖ πολιτευομένης πόλεως 626 B) soll von p. 626 C ab geprüft werden. Wenn der Krieg das natürliche Verhältnis zwischen zwei Staaten ist, dann ist er es auch zwischen den κῶμαι, den οἰκίαι und schliesslich den einzelnen. Ja, zu guter Letzt soll auch noch der einzelne mit sich selbst im beständigen Kampfe liegen (626 D). Das gibt der Kreter auf die Frage des Atheners zu; er merkt nicht, dass damit eigentlich ein neues Gebiet betreten wird, sondern findet vielmehr, dass der Athener ganz richtig λόγον ἐπ' ἀρχὴν ἀνήγαγε (626 D) und glaubt, gerade hier bestätige sich sein Prinzip am klarsten. Unkorrekt, wie seine Auffassung, ist auch seine Ausdrucksweise; er sagt, auch hier (κἀνταῦθα 626 E) gelte der Sieg über sich selbst für den ersten und besten Sieg; das beweise, dass man auch das Verhältnis des Individuums zu sich selbst als einen Kampf auffasse. Wo ein Sieg errungen werden soll, so meint er wohl, da muss ein Kampf vorhergehen. Logisch völlig unberechtigt ist nun das καὶ in dem Satze 626 E: κἀνταῦθα, ὦ ξένε, τὸ νικᾶν αὐτὸν αὑτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη. Denn von einem Sieg über sich selbst war doch erst beim Individuum, noch nicht bei Haus, Dorf und Stadt die Rede. Jetzt erst führt der Athener den λόγος vom einzelnen wieder aufwärts zu den umfassenderen Einheiten, nunmehr in der neuen Richtung, in der des Sieges über sich selbst. Auch bei ihnen gibt es nach der Behauptung des Kreters dieses κρείττων und ἥττων αὑτοῦ εἶναι (627 A). Κρείττων αὑτοῦ ist ein Staat, wenn die guten Bürger über die schlechten Herr sind, im anderen Fall ἥττων αὑτοῦ. Nach einer kurzen sprachlichen Zwischenbemerkung, in der der Zweifel, ob es angehe, zu sagen: τὸ χεῖρόν ἐστι κρεῖττον τοῦ ἀμείνονος, zwar angeregt, aber nicht gelöst wird,[1]) spricht der Athener noch einmal in scharfer, gegensätzlicher Form den Sinn der Worte des Kreters aus (627 B). Der Kreter meint zwar, das Ergebnis klinge wunderlich — ihm kommt wohl ein ähnlicher Gedanke, wie der in der

[1]) Das geschieht durch das Scholion zu dem Lemma τὸ χεῖρον κρεῖττον τοῦ ἀμείνονος: — ἀλλ' ἐστὶ τὸ χεῖρον κρεῖττον οὐχ ὡς βέλτιον, ἀλλ' ὡς ἐπικρατέστερον ὂν τηνικαῦτα. Ritter Komm. S. 1 scheint mir zu viel Tiefsinn in die Stelle hinein legen zu wollen. Richtiger urteilt er S. 2 zu 627 D am Ende.

Nebenbemerkung des Atheners angedeutete —, aber er erkennt seine Richtigkeit an (627 C).

Nun tut der Athener einen Schritt zurück. Bei der Umkehr des λόγος war man über οἰκία und κώμη schnell hinweggegangen; jetzt redet er ausführlicher von einer οἰκία, die aus mehreren Brüdern besteht, von denen die Mehrzahl ἄδικοι, die wenigeren δίκαιοι sind. Der Ausgang des Kampfes muss hier in derselben Weise bezeichnet werden, wie oben der des Kampfes zwischen den guten und schlechten Bürgern. Zum dritten Male wird hier der Anstoss abgelehnt, den man an der sprachlichen Wunderlichkeit des Ausdrucks nehmen könnte. Offenbar soll eine Art der Polemik gegen den Gedanken des Siegs über sich selbst abgewiesen werden, die sich oberflächlich an dessen sprachliche Aussenseite halten wollte. Die Prüfung des Prinzips soll vielmehr durchaus nach sachlichen Gesichtspunkten erfolgen. Das ist der Sinn des Satzes 627 D: οὐ γὰρ εὐσχημοσύνης τε καὶ ἀσχημοσύνης ῥημάτων ἕνεκα τὰ νῦν σκοπούμεθα πρὸς τὸν τῶν πολλῶν λόγον (falsch ist Ritters Beziehung dieser Worte auf die Äusserung des Kleinias p. 626 E in seinem Komm. S. 2; sie bedeuten vielmehr: wir wollen uns nicht durch die Rücksicht auf den gemeinen Sprachgebrauch beirren lassen), ἀλλ' ὀρθότητός τε καὶ ἁμαρτίας πέρι νόμων, ἥτις ποτέ ἐστι φύσει. Und diese sachliche Prüfung erfolgt denn dann auch. Ist wirklich das beste Ende des Kampfes zwischen den ungleichen Brüdern ein Sieg, der nach einem Richterspruch die Vernichtung oder die unfreiwillige Unterwerfung der schlechteren Brüder zur Folge hätte?[1]) Man könnte sich doch einen dritten Richter denken — τρίτος πρὸς ἀρετὴν δικαστής (d. h. der Richter, der den dritten Platz bekommt, wenn wir sein Verhältnis zur ἀρετή betrachten) heisst es p. 629 E mit ironischer Beziehung auf die Anschauungen des Kreters, der den Kampf mit dem folgenden Sieg als das höchste betrachtet —, der Friede und Eintracht unter den Brüdern stiftete und durch seine Gesetzgebung diesen Zustand zu einem dauernden machte. Der Kreter selbst vergisst für den Augenblick seine Voraussetzungen und erklärt seinem natürlichen Gefühl nach eben den letzten für den besten von den drei möglichen Richtern. Der gibt dann aber sein Gesetz nicht für den Krieg, sondern für den Frieden (628 A).

Jetzt kehrt das Gespräch zurück zum Staat. Wenn man Gesetze πρὸς πόλεμον geben wolle, dann müsse man sie entweder für den äusseren Krieg oder für den inneren Krieg, für die στάσις, geben. Die Gesetzgebung für die στάσις ist die wichtigere, denn die στάσις ist der gefährlichere Krieg; sie soll womöglich gar nicht eintreten, wenn sie aber doch unglücklicherweise vorkommen sollte,

[1]) Es empfiehlt sich, mit Ritter Komm. S. 2 ἑκόντες in ἄκοντες zu korrigieren, sonst müsste man für den dritten, gleich zu besprechenden Fall überhaupt das Vorhandensein eines Verhältnisses von Herrschen und Beherrschtwerden leugnen.

dann muss sie möglichst schnell beseitigt werden, nicht dadurch, dass die eine der kämpfenden Parteien vernichtet wird, sondern so, dass die feindlichen Bürger versöhnt und die Gegensätze ausgeglichen werden. Dann kann ja gemeinsam gegen äussere Feinde Krieg geführt werden.

Nun werden die Gesetze τοῦ ἀρίστου ἕνεκα gegeben (628 C), als das Beste aber hat sich nicht πόλεμος und nicht στάσις, sondern εἰρήνη πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη herausgestellt; auch der Sieg über sich selbst war für den Staat nur das Notwendige, nicht das höchste Ziel. Sieg im inneren Kampf und Friede verhalten sich zueinander wie Heilung und Gesundheit. Aus all dem ergibt sich, dass ein guter Gesetzgeber nicht zuerst und allein auf den äusseren Krieg Rücksicht nehmen darf, sondern dass das höchste für ihn die Erhaltung und gegebenenfalls Wiederherstellung des Friedens sein muss.

Bis hieher habe ich über den Gang der Beweisführung im wesentlichen nur referiert und es soweit wie möglich vermieden, dazwischen zu reden. Jetzt wird es nötig sein, diesen Gang, der kein ganz gerader und ungebrochener ist, noch einmal genauer ins Auge zu fassen. Der Kreter hatte als oberstes Prinzip der Gesetzgebung die Rücksicht auf den Sieg im äusseren Krieg aufgestellt. Unter der die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος verschleiernden Führung des Atheners kam er dann dazu, als Beweis für die Gültigkeit seines Prinzips den Umstand zu benützen, dass auch für das Leben des einzelnen der Krieg und zwar der Krieg mit sich selbst die nötigste Arbeit und der Sieg über sich selbst das höchste Ziel sei. Auch für den Staat wird das Vorhandensein eines Sieges über sich selbst festgestellt; ohne dass es ausgesprochen wird, hat sich jetzt eigentlich das Prinzip des Kreters etwas verschoben; denn wenn wir die Analogie völlig durchführen, dann muss ja als höchste Aufgabe für die Gesetzgebung die Rücksicht auf den Sieg im inneren Kriege aufgestellt werden. Aber, wie gesagt, das geschieht vorerst noch nicht. Es wird vielmehr am Beispiel der streitenden Brüder gezeigt, dass dieser Krieg gar nicht das höchste Ziel sei, dass es sich um die Frage, was denn nach dem Siege geschehen solle, handle, dass, kurz gesagt, der Friede es sei, um dessentwillen man kriegen und siegen müsse. Und nun wird nicht einfach der analoge Schluss für das Staatswesen gezogen; was vorher unterlassen wurde, muss erst nachgeholt werden; jetzt wird es ausgesprochen, dass die Gesetzgebung vor allem die στάσις im Auge haben müsse. Wie oben, so bleiben auch hier die Ausführungen über den Staat einen Schritt hinter den angezogenen Analogien des einzelnen und der Familie zurück und so ist denn schliesslich noch eine neue, dritte Deduktion nötig, die auch für den Staat nachweist, dass die στάσις und auch der Sieg in der στάσις nur ein möglicherweise notwendiges Durchgangsstadium, der Friede aber das höchste Ziel sei. Diese ab-

schliessende Beweisführung beginnt p. 628 C. Der verwickelte Gang der bisherigen Untersuchung hat die Unzuträglichkeit zur Folge, dass jetzt neben der στάσις auch nochmals der πόλεμος als höchstes Ziel abgelehnt wird, obwohl das indirekt schon durch die oben p. 626 E aus den Worten des Kreters zu ziehende Folgerung geschehen war; eigentlich handelt es sich ja jetzt nur mehr um die Frage der Berücksichtigung der στάσις als obersten Gesichtspunktes; der Vergleich mit der Heilung eines Körpers passt ja nur für die στάσις, mit Unrecht ergänzt Ritter in seiner Inhaltsdarstellung den Gedanken, auch der Sieg über äussere Feinde sei nur die Heilung eines Übels, um die Rücksicht auf diesen Sieg handelt es sich ja längst nicht mehr, seitdem der innere Krieg vor dem äusseren in den Vordergrund getreten war. Es ist streng genommen eine Inkonsequenz, dass schliesslich 628 D doch wieder die Rücksicht auf den äusseren Krieg der auf den Frieden gegenübergestellt wird. Diese Inkonsequenz erklärt sich daraus, dass eben nochmals der Anfangssatz des Kreters als widerlegt hingestellt werden soll und dass an diesen Anfangssatz nunmehr die weitere Erörterung wieder anknüpft.

In der ganzen bisherigen Partie hatten wir uns eigentlich schrittweise von der historischen Betrachtung der dorischen Staatswesen entfernt; die Untersuchung war in die Bahnen einer allgemeinen theoretischen Erörterung der Prinzipien der Gesetzgebung überhaupt eingelenkt. Jetzt wendet Kleinias wieder zum ersten Gegenstand zurück. Er gibt p. 628 E die Richtigkeit der ganzen bisherigen Deduktion zu, aber dass in Sparta und in Kreta, die hier bezeichnenderweise völlig gleichgestellt werden, etwas anderes als der Krieg[1]) den ersten Gesichtspunkt für die Gesetzgebung gebildet habe, das will ihm nicht einleuchten. Die Beantwortung dieser Frage unterlässt der Athener vorläufig; zunächst will er annehmen, sie und die beiden Gesetzgeber hätten für jetzt die Rücksicht auf den Krieg allem anderen vorangestellt. Er will die Frage der Berechtigung dieses Prinzips prüfen, indem er als Wortführer für diese Anschauung sich den Dichter Tyrtaios gegenüberstellt. (In dem Satz ὃς δὴ μάλιστα ἀνθρώπων περὶ ταῦτα ἐσπούδακεν bezieht sich περὶ ταῦτα natürlich auf den Krieg, ebenso muss es dann natürlich mit dem περὶ ταῦτα etwas weiter oben auch noch in 629 A ὡς μάλιστα περὶ ταῦτα ἡμῶν τε καὶ ἐκείνων σπουδαζόντων stehen und dieses hinwiederum kann sich nur dann auf τὰ πολεμικὰ beziehen, wenn der Athener die Worte des Kreters τούτων ἕνεκα für τῶν πολεμικῶν

[1]) Das Schwanken Ritters Komm. S. 2 in der Beziehung des τούτων ἕνεκα entweder auf τὰ πολεμικὰ oder auf τὰ τῆς εἰρήνης ist unberechtigt. Es können natürlich nur τὰ πολεμικὰ damit gemeint sein; die Gegenüberstellung der beiden Sätze des Kreters durch μήν beweist das: Im allgemeinen muss ich Dir recht geben, aber für Sparta und Kreta sollte es mich wundern, wenn hier nicht doch der Krieg am ersten berücksichtigt worden sein sollte.

ἕνεκα nimmt; somit ergänzt diese Betrachtung die S. 11 Anm. gegebene Ablehnung der Unsicherheit Ritters.) Den Tyrtaios nun, der den im Kriege tüchtigen Mann für den besten hält, will er fragen, an welchen Krieg er denn bei seiner Behauptung denke. Ausführlich wird noch einmal die Einteilung des Krieges in seine Arten ὁ ἔξωθεν πόλεμος und στάσις vorgenommen, ausführlicher, als es sich eigentlich für die Wiederholung der oben p. 628 A B schon vollzogenen partitio schickt, die noch dazu 629 D ὡς ἔφαμεν ἡμεῖς νῦν δή ausdrücklich zitiert wird. Tyrtaios nun hat sicher, das lässt sich aus den Worten, die er gebraucht, schliessen, an die Tüchtigkeit im äusseren Krieg gedacht. Aber diese Tüchtigkeit ist nur eine beschränkte, ein guter Soldat muss zwar tapfer sein, andere moralische Eigenschaften können ihm aber abgehen. Viel umfassender ist die für die στάσις nötige Tüchtigkeit; dafür wird das Zeugnis des Theognis beigebracht und ausgeführt, wie diese Tüchtigkeit neben der ἀνδρεία auch noch die δικαιοσύνη, σωφροσύνη, φρόνησις in sich begreifen müsse. Sicher hat nun auch der kretische Gesetzgeber und jeder, der auch nur ein wenig taugt (p. 630 C), seine Gesetze für diese umfassende, und nicht für die enge, den vierten Rang einnehmende Tüchtigkeit des Tyrtaios gegeben. Aus diesen Darlegungen des Atheners zieht der Kreter den überraschenden Schluss, den er in die Form einer Frage kleidet (p. 630 D): ὦ ξένε, τὸν νομοθέτην ἡμῶν ἀποβάλλομεν εἰς τοὺς πόρρω[1]) νομοθέτας. Hier kehrt der Sinn seiner Worte 628 E wieder und in seiner Frage hier ist ein neuer Beweis für die Richtigkeit der oben S. 11 gegebenen Interpretation dieser Worte zu finden. Der Kreter ist offenbar einerseits von der Richtigkeit der Deduktionen des Atheners, das Ziel der Gesetzgebung betreffend, andrerseits von der ersten Stellung der Rücksicht auf den Krieg in der dorischen Verfassung so überzeugt, dass er die Worte des Atheners, in denen dieser die Erwartung ausspricht, dass man es in Kreta (und Sparta) so finden werde, wie die allgemeine Erörterung es gefordert habe, völlig überhört und seine Aufmerksamkeit nur auf die für ihn unwiderruflich feststehende und von ihm aufs lebhafteste empfundene Diskordanz richtet. Noch einmal spricht darauf der Athener seine Meinung dahin aus, es müsse in Sparta und Kreta doch wirklich das richtige und nicht das falsche Prinzip der Gesetzgebung herrschen; nicht umsonst seien doch beides göttliche Verfassungen (diesen Grund gibt er allerdings erst im folgenden an (ὑπέρ γε θείας πολιτείας[2]) διαλεγομένους).

Was ist nun der Zweck des ganzen Abschnittes 629 A bis 630 D? Vorher war nachgewiesen worden, dass nicht der Sieg

[1]) πόρρω νομοθέτας wohl nicht richtig, Ritter dem Sinn nach zutreffend: πόρρω νομοθεσίας, oder sollte πόρρω νομοθέτας bedeuten: Gesetzgeber, die weit hinten stehen? So, wie ich nachträglich sehe, auch Arnim in seiner Rezension S. 165.

[2]) So ergänzen Stephanus, Hermann und Schanz; νομοθεσίας Gottleber.

im Krieg, sondern der Friede den ὅρος τῆς εὖ πολιτευομένης πόλεως bilden müsse; jetzt wird völlig selbständig und unabhängig (das Zitat 629 D ist ja überflüssig, s. o. S. 12) das gleiche Resultat gewonnen, allerdings in einer anderen Form. Oben war von dem falschen und wahren Prinzip der Gesetzgebung überhaupt geredet worden, hier wird gesprochen von der Rückwirkung, die dieses falsche und wahre Prinzip auf den einzelnen Bürger haben müsse. In dem auf falschen Grundsätzen aufgebauten Staatswesen ist die Tapferkeit die einzige Tugend, die beim einzelnen ausgebildet wird, im wahren Staat wird die gesamte Tugend gepflegt werden. In diesem Übergang von dem Staat zum Individuum im Staat liegt der Fortschritt und die wesentliche Bedeutung der ganzen Partie. Auf die Bedeutsamkeit dieses Übergangs wird später zurückzukommen sein, der Gedankenfortschritt liegt klar zutage; Bruns p. 9 verkennt ihn, wenn er die Erörterung über Theognis und Tyrtaios nur nachtragsweise angeschlossen nennt. Das ist sie nicht, es tritt vielmehr damit ein neues, bedeutsames Moment in den Dialog ein. Freilich, was bisher nicht beachtet wurde, die Form, in der es geschieht, ist recht merkwürdig und gestattet, wenn es im Fortgang der Untersuchung gelingen sollte, weitere ähnliche Fälle aufzuzeigen, weitgehende Schlüsse auf den Zustand, in dem uns die Gesetze erhalten sind, Schlüsse, die allerdings von den Folgerungen, die Bruns aus seinen Feststellungen zieht, recht weit abweichen werden. S. u. S. 49 ff. Bruns verkennt nicht nur den Gedankenfortschritt unseres Abschnittes über das Vorausliegende hinaus, er findet offenbar auch an der Darstellung alles in Ordnung, gegen die sich doch ein schweres Bedenken erheben muss. Es wurde schon hervorgehoben, dass die beiden Erörterungen 626 C bis 628 E und 629 A bis 630 D äusserlich trotz des einen Zitates völlig unabhängig nebeneinander stehen; ohne die geringste Rücksicht auf die vorausgehende Deduktion zu nehmen, wie es doch so nahe gelegen hätte, setzt der zweite Abschnitt völlig neu mit der Prüfung der Behauptung des Kreters ein; die Unterscheidung von äusserem und innerem Krieg wird in einer Weise vorgenommen, als ob etwas noch nicht Gesagtes eingeführt würde, die ausdrückliche Verweisung macht die Ausführlichkeit nur noch auffälliger; nicht, wie in der ersten Beweisführung, wird der Friede im Gegensatz zum Krieg als das wahre Prinzip der νομοθεσία aufgestellt, hier genügt schon die Rücksicht auf die στάσις, den Gesetzgeber auf das höchste Ziel zu richten, auf die Pflege der gesamten ἀρετή. Diese Pflege der gesamten Tugend ist das Resultat des ersten Abschnittes, aus dem Allgemeinen ins Individuelle übersetzt; aber ein Hinweis fehlt, das Ergebnis folgt ganz allein aus den Ausführungen des zweiten Abschnittes. Auf diese Behauptung der völligen Unabhängigkeit des zweiten Abschnittes vom ersten kann man die Probe machen, wenn man ihn seinem Inhalt nach unmittelbar auf die erste Aufstellung

des obersten Staatsgrundsatzes von seiten des Kreters 626 C folgend dächte; der erste Abschnitt könnte völlig fehlen, es würde für das Verständnis des ganzen Zusammenhangs nichts Wesentliches ausgefallen sein. Weiter will ich einstweilen nicht gehen, für jetzt begnüge ich mich, das Gesagte zusammenzufassen und folgendes festzustellen: Die Unrichtigkeit der Behauptung des Kleinias wird auf zwei Wegen nachgewiesen; jeder der beiden Wege führt vom gleichen Ausgangspunkt nach verschiedener Richtung, der zweite im gewissen Sinn weiter als der erste; dass es aber wirklich zwei Wege sind, wird durch die Form der Darstellung verschleiert, die den zweiten Weg als Fortsetzung des ersten erscheinen lässt.

Wir fahren jetzt fort in unserer Analyse. Das Resultat der bisherigen Darlegung ist, dass Gesetze nicht, wie der Kreter behauptet hatte, πρὸς πόλεμον, oder wenn wir die für diesen Zweck erforderliche Eigenschaft ins Auge fassen, πρὸς ἀνδρείαν, gegeben werden müssen, sondern πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, von der die Tapferkeit nur das geringste μόριον ist. Der Kreter hat daran verzweifelt, dieses Ziel als das der kretischen Verfassung nachweisen zu können; der Athener spricht, während er oben p. 629 A mit τάχ' ἂν ἴσως die Meinung des Kreters von der herrschenden Stellung des Kriegs in seiner heimatlichen Verfassung halb und halb gebilligt hatte, jetzt p. 630 D und E dagegen die Hoffnung aus, in den Verfassungen von Kreta und Sparta, die hier wieder völlig gleichgestellt werden, wie am Anfang, die Berücksichtigung des wahren Ziels zu finden. Zu diesem Zweck müssen ihre Gesetze nach εἴδη untersucht werden, nicht nach juristischen und advokatischen Rücksichten, sondern nach εἴδη der Tugend. Richtig war der Anfang der Darlegungen des Kreters ἀπ' ἀρετῆς — das ist ungenau zitiert, der Kreter hatte nur vom Krieg, nicht von der Tapferkeit gesprochen, diese Umwandlung erfuhr seine Behauptuug erst im Munde des Atheners —, aber falsch war, dass er von einer und zwar der geringsten Tugend ausging. Dieser Fehler soll jetzt verbessert werden (631 B).

Von 631 B zeigt nun der Athener in längerer Rede dem Kreter, in welcher Weise das Vorhandensein des neugewonnenen Prinzips in der kretischen (natürlich ist hier zunächst nur von ihr die Rede, es richtet sich ja alles an den Kreter, der bisher Hauptmitunterredner gewesen war) Verfassung nachgewiesen werden solle. Die kretischen Gesetze sind die besten, den sie bringen denen, die sich unter ihre Herrschaft stellen, alles Gute. Es gibt zwei Reihen von Gütern, menschliche und göttliche. Die menschlichen Güter sind: Gesundheit, Schönheit, Stärke, Reichtum, die göttlichen: φρόνησις, σώφρων ψυχῆς ἕξις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία. Statt nun fortzufahren: diese beiden Arten von Gütern sind in der kretischen Gesetzgebung in der richtigen Reihenfolge berücksichtigt, nimmt die Darstellung plötzlich einen imperativischen Charakter an; es wird nicht mehr von den kretischen Gesetzen gesprochen, die die gestellten Forderungen erfüllen, es wird im allgemeinen angegeben, welche Forderungen gute Gesetze erfüllen sollen. Die Sorge für die menschlichen Güter ist unter die für die göttlichen Güter zu stellen; im Hinblick auf diese hat die Einzelgesetzgebung zu erfolgen. Als Gebiete, auf die sich die Spezialgesetzgebung zu erstrecken habe, werden von 631 D an angegeben: Eheschliessung, Geburt der Kinder, Erziehung, Überwachung auch der älteren unter richtiger Anwendung von Strafe und Belohnung [Gesichtspunkte dafür sind das richtige Verhalten gegen Lust und Schmerz 631 D; in diesen Zusammenhang herein gehört auch noch der Satz ἐν ὀργαῖς τε αὖ καὶ φόβοις — ἐν πᾶσι τοῖς τοιούτοις τῆς ἑκάστων διαθέσεως διδακτέον καὶ ὁριστέον τό τε καλὸν καὶ μή.[1])], Regelung des Besitzes und des Verkehrs, wiederum unter Anwendung von Strafe und Belohnung, Begräbnis und Ehrung der Verstorbenen. Schliesslich wird noch die Einsetzung von zwei Arten von Wächtern, von φύλακες διὰ φρονήσεως und φύλακες διὰ ἀληθοῦς δόξης ἰόντες gefordert; in ihnen soll ὁ νοῦς leben, er wird dafür sorgen, dass die Gesetze nach den Rücksichten der σωφροσύνη und δικαιοσύνη, nicht nach denen des πλοῦτος und der φιλοτιμία vollzogen werden. Nun sind die Gesichtspunkte aufgestellt, die für die wahre Gesetzgebung gelten sollen und die Rede des Atheners kehrt zum Anfang zurück. Aber der oben erwähnte Übergang der Auseinandersetzung aus der Form des blossen Konstatierens in die des Postulierens hat die Folge, dass der letzte Satz des Atheners nicht genau an das Vorhergehende anschliesst. Auf alle die Imparative und Future, die der Athener bisher gebraucht hat, folgt nun etwas unvermittelt: So

[1]) Die Erklärung dieses etwas schwierigen Satzes und seines Zusammenhangs mit dem vorhergehenden erfordert eine längere Auseinandersetzung. Bruns S. 176 trennt ihn inhaltlich vom vorhergehenden und nennt ihn „ein sehr dunkles Kapitel". Ritter gibt Komm. S. 4 eine Erklärung, deren wesentlicher Punkt der ist, dass er ταραχαὶ mit τῶν τοιούτων ἀποφυγαὶ gleichsetzt und S. 5 τῶν τοιούτων „aus dem Zusammenhang als Anwendung der gewöhnlichen richtigen Erziehungsmittel" deutet. Er glaubt, dass in dem Satz Massregeln für aussergewöhnliche Fälle, die aus dem Rahmen der ruhig und ohne Störung verlaufenden Erziehung herausfallen, angedeutet werden. Damit hat er ganz entschieden recht; vorher war ganz allgemein von Berücksichtigung von λύπη und ἡδονὴ die Rede gewesen ἐν πάσαις ταῖς τούτων (überhaupt der Bürger) ὁμιλίαις; jetzt wird die Forderung des richtigen Verhaltens in besonderen Lagen, die ein ungewöhnliches Mass von Schmerz und Lust hervorrufen, zur Aufgabe des Gesetzgebers gemacht. Verkehrt an Ritters Erklärung aber scheint mir die von ihm angenommene vage Beziehung von τῶν τοιούτων. Hier hilft die im Philebus p. 31 D gegebene und p. 42 C D wiederholte Erklärung der Entstehung von Schmerz und Lust. Danach ist der Schmerz die Folge der Aufhebung des Gleichgewichtszustandes innerhalb eines Individuums, die Lust begleitet dann die Wiederherstellung dieses Gleichgewichtszustandes. In unserer Stelle ist nun die Aufhebung des Zustandes durch δυστυχία passend durch ταραχὴ ausgedrückt, durch εὐτυχίαι wird diese „Verwirrung" wieder aufgehoben, die Folge davon ist Lust; also ist es das einzig Mögliche, τῶν τοιούτων auf das unmittelbar in der Nähe stehende ταραχαὶ zu beziehen. τῶν τοιούτων ἀποφυγαὶ ist dann einfach ein Ausdruck für die Folgeerscheinung: „Lust". — Über die Stellung von Lust und Unlust in den Gesetzen und im Philebus ist eine eigene Untersuchung nötig, die hier nicht geführt werden kann.

hätte ich gewünscht, und wünsche noch, dass ihr durchgeht, wie alles Besprochene in euren Gesetzen sich vorfindet und inwiefern es seinem Wert nach in einer gewissen Reihenfolge geordnet erscheint einem in der Prüfung der Gesetze Erfahrenen — uns andern ist es freilich durchaus nicht deutlich.[1]) Das „so" stimmt nur zu der p. 631 B C gebrauchten Ausdrucksweise; die von 631 D an folgenden Sätze müssten wir ihrer Befehlsform entkleiden, wenn sie genau als Vorbild für die verlangte ausführliche Darstellung des Kreters dienen sollten. Es genügt zunächst, diese Ungenauigkeit einfach zu konstatieren. Betrachten wir einstweilen das Ganze, abgesehen davon, so sehen wir, wie sehr die hier gegebenen Gesichtspunkte der Wendung entsprechen, die weiter oben p. 628 A das Gespräch vom Staat im allgemeinen hinweg zum Individuum genommen hatte. In Konsequenz dieser Wendung wird im Gegensatz zur einseitigen Auffassung der spartanisch-kretischen Verfassung, wie sie Kleinias versteht, eine Übersicht über die verschiedenen Teile der Gesamttugend und ihre Einwirkungen auf die mannigfaltigen Beziehungen und Lebensäusserungen des Individuums gegeben; alles, was sich auf Form und Verfassung des Staates bezieht, ist sorgfältig ausgeschaltet; auch von den Wächtern ist am Schluss nur insofern die Rede, als es sich um die Behütung und Ausführung der für den Einzelnen gegebenen Gesetze handelt. Auffallend ist der kurze Schlusspassus 632 D τοῖς δὲ ἄλλοις ἡμῖν οὐδαμῶς ἐστὶ καταφανῆ. Bisher hatte doch gerade der Athener dem Kreter Einseitigkeit und mangelndes Verständnis der tieferen Absichten seines Gesetzgebers vorgehalten, weil dieser nur das Prinzip der Tapferkeit für den dorischen Staat als massgebend betrachtet hatte; jetzt rechnet er sich selbst zu denen, die nicht zu erkennen vermögen, dass die angegebenen Gesichtspunkte alle in der geforderten Reihenfolge in den spartanisch-kretischen Gesetzen beachtet seien. Das ist doch im Gegensatz zu seinen früheren Worten der Hoffnung 631 D E ein ziemlich deutlicher Hinweis darauf, dass er selbst nicht allzu fest davon überzeugt ist, in der dorischen Verfassung viel Material zur Behandlung der jetzt angeregten Fragen zu finden. In unserem Satz, am Schlusse der langen paradigmatischen Darlegung, kehrt die Stimmung zurück, die sich beim Athener p. 629 A in den Worten ταχ' ἂν ἴσως für einen kurzen Augenblick gezeigt hatte.

[1]) So möchte ich den Sinn des Satzes 632 C οὕτως, ὦ ξένοι, ἔγωγε ἤθελον ἂν ὑμᾶς καὶ ἔτι νῦν βούλομαι διεξελθεῖν κτλ. umschreiben. Bruns auf S. 178 übersetzt falsch, auch auf S. 186 drückt er sich nicht genauer aus; schon Ritter Komm. S. 6 hat seinen Fehler verbessert. — Übrigens werden in diesem Schlussatz wieder Kreta und Sparta nebeneinander erwähnt, während am Anfang der Rede nur von Kreta die Rede war; irgend eine Konsequenz ist aus der Nennung eines einzelnen Staates oder der beiden zusammen nicht zu ziehen; in Wahrheit handelt es sich die ganze Zeit über um die Prüfung der gesamten dorischen Verfassung.

Aus dieser nunmehr sich festsetzenden Stimmung heraus ist es vielleicht auch zu erklären, dass bei der 632 D E folgenden Spezialisierung der zunächst vorzunehmenden Aufgabe ganz allgemein, ohne ausdrückliche Nennung von Sparta und Kreta, geredet wird und dass 633 A der Athener auf die Aufforderung des Megillos, zunächst τὸν τοῦ Διὸς ἐπαινέτην τόνδε zu prüfen, mit den Worten: πειράσομαι, καὶ σέ τε καὶ ἐμαυτόν· κοινὸς γὰρ ὁ λόγος antwortet. Doch bevor wir weiter gehen, verlangt die von Bruns S. 12 so genannte „kleinere Disposition" noch eine eingehendere Untersuchung. Kleinias p. 632 D weiss offenbar mit der vorausgehenden Rede des Atheners nichts anzufangen; darum spezialisiert dieser seine nächsten Forderungen; zuerst sollen ἐπιτηδεύματα τῆς ἀνδρείας durchgegangen werden, nach deren Muster dann die ἐπιτηδεύματα für die übrigen εἴδη τῆς ἀρετῆς. Was hier als Aufgabe ausgesprochen wird, korrespondiert den Worten p. 630 C ὃ δὴ πρῶτον bis 630 D καὶ δὴ καὶ τῷ νομοθέτῃ τακτέον οὕτω. Dort ist allerdings die Aufgabe weiter und tiefer formuliert, hier wird zunächst nur, wie Bruns S. 12 sagt, „eine vorbereitende Sammlung" von Institutionen, die sich auf die Teile der Tugend beziehen, angebahnt. Aber die Art, wie diese Sammlung erfolgen kann, wird doch zugleich auch Schlüsse zu ziehen gestatten auf die Stellung der verschiedenen Tugenden im Staatsganzen und insofern ist in der engeren Fassung hier die weitere Fassung oben einbegriffen. Dann folgt der von Bruns S. 178 ff. eingehend besprochene Satz: ὕστερον δὲ ἀρετῆς πάσης ἅ γε (so Boeckh gegen das τά γε des Par.) νῦν δὴ διήλθομεν, ἐκεῖσε βλέποντα ἀποφανοῦμεν. Die Erklärung von Boeckh In Minoem p. 98: post universam autem virtutem etiam ea de quibus modo disseruimus eo ostendemus respicere, mit der die Interpretation von Stallbaum, die Ritter S. 8 zitiert und akzeptiert, und die Übersetzung Susemihls übereinstimmen, ist freilich nicht völlig haltbar. Gegen sie wendet Bruns S. 182 mit Grund ein, dass man kein Recht habe, ἃ διήλθομεν allein auf den Inhalt der „Parenthese", wie er den Abschnitt von μετὰ δὲ ταῦτα τὰς ἄλλας προστάξεις κτλ. 631 D bis ἀλλὰ μὴ πλούτῳ μηδὲ φιλοτιμίᾳ 632 C nennt, zu beziehen; sie müssen vielmehr, für sich genommen, auf den ganzen Gedankenkomplex von 631 B an gehen. Das dürfen sie aber nicht, dem Zusammenhang nach, in dem sie stehen, und so bleibt für Bruns nur der Ausweg, die Boeckh'sche Korrektur abzulehnen und von einer Deutung der nach seiner Ansicht verderbten und nicht geheilten Worte überhaupt abzusehen. Dieser Verzicht ist überflüssig; man kann die Boeckh'sche Verbesserung annehmen, ohne dass man sich deswegen bei seiner Erklärung zu beruhigen brauchte. Entschliessen wir uns nur, die Worte ὕστερον[1]) δὲ ἀρετῆς πάσης in

[1]) Dieses ὕστερον gehört zu ἀρετῆς πάσης und steht nicht etwa für sich allein, in einer Reihe mit den vorhergehenden Enumerationspartikeln πρῶτον — ἔπειτα.

den Relativsatz ἅ γε νῦν δὴ διήλθομεν hineinzubeziehen, dann ist alles in Ordnung; dann heisst der Satz: von dem aber, was wir hinter der Tugend im ganzen behandelt haben, wollen wir nachweisen, wie es sich auf sie bezieht. Dann ist aus den Worten selbst der von den bisherigen Erklärungen des Satzes ἅ γε νῦν δὴ διήλθομεν für sich allein nur geforderte Gedanke zu entnehmen, dass nach der Besprechung der ἐπιτηδεύματα der verschiedenen Seiten der Tugend von dem Inhalt der „Parenthese“, dessen, was hinter ἀρετὴ πᾶσα von 631 D bis 632 C abgehandelt war, die Rede sein soll. Dann haben wir in dieser zweiten „kleineren“ Disposition die genaueste Entsprechung mit dem Inhalt der ersten Disposition. Der Fortschritt in ihr liegt darin, dass ein Weg aufgezeigt wird, der zur Lösung des ersten Teiles der gestellten Aufgabe führen soll.

Diese Lösung wird jetzt in Angriff genommen; zunächst sollen also ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας gefunden werden. Der νομοθέτης (633 A hier ganz allgemein: dorischer Gesetzgeber) hat als solche nach der früheren Aufstellung des Kreters die ξυσσίτια und γυμνάσια verordnet; als drittes ἐπιτήδευμα führt dann Megillos 633 B noch die Jagd und als viertes die Veranstaltungen zur Ausdauer gegenüber den Schmerzen an. Das führt den Athener 633 C zu der Frage, ob die Tapferkeit denn nur im Kampfe gegen φόβοι und λῦπαι sich zeigen könne, ob sie sich nicht auch gegen die schmeichelnden Verführungen der Lust richten müsse. Der oben 626 D eingeführte Begriff des ἥττων ἑαυτοῦ wird hier wieder benützt. Unterliegen kann aber ein Mensch ebensowohl der Lust wie dem Schmerz. Der schlechtere von den zweien ist aber sicher der, der sich von der ἡδονή besiegen lässt. Zum Kampfe mit ihr müssen doch wohl die dorischen Gesetzgeber ihre Bürger zu stählen versucht haben, auch nach dem Urteil des Kleinias, und es muss demnach möglich sein, in ihren Institutionen ἐπιτηδεύματα aufzuzeigen, die, den ἐπιτηδεύματα πρὸς τὰς λύπας parallel gehend, dadurch die Bürger zum Sieg über die Lust befähigen sollen, dass sie sie mitten hinein in den Kampf mit der Lust führen. Zweimal hintereinander fordert der Athener 634 A B seine Genossen auf, solche ἐπιτηδεύματα aus ihren Gesetzen zu nennen, aber beide, Megillos und Kleinias, müssen ausdrücklich und umständlich erklären, dazu ausser stande zu sein. Der Athener nimmt dieses Eingeständnis ihres Unvermögens mit οὐδέν γε θαυμαστὸν entgegen; unausgesprochen liegt hierin die schärfste, abschliessende Kritik; das τάχ' ἂν ἴσως 629 A und der Passus τοῖς δὲ ἄλλοις ἡμῖν οὐδαμῶς ἐστι καταφανῆ sind dazu gleichsam nur Vorstufen. Jetzt hat sich ergeben, dass die dorischen Gesetzgeber selbst von der Tugend, die sie anerkanntermassen hochschätzten, nur einen unzulänglichen Begriff besassen; ihre Gesetze sind damit gewogen und zu leicht befunden worden. Freilich wird das alles so vom Athener nicht ausgesprochen; er spricht zunächst nur in schonender Form von der Möglichkeit eines Tadels an den

Gesetzen, den man sich dann gegenseitig nicht übelnehmen dürfe, das zieme sich nicht für ihr Alter. Dann bittet er um die Erlaubnis, als Vertreter der Meinung aller Welt von den spartanisch-kretischen Gesetzen zu reden; er sei dazu mehr imstande, als sie, die infolge einer vortrefflichen Bestimmung ihrer Gesetzgeber[1]) nicht gelernt hätten, ihre Gesetze zu kritisieren. Jetzt freilich, wo sie, die drei Greise, unter sich seien, sei es den beiden auch durch ihre eigenen Gesetze nicht verwehrt, an solchen kritischen Unterhaltungen teilzunehmen. Diese Worte des Atheners finden die Billigung seiner beiden Mitunterredner; gerne gewähren sie ihm die Freiheit, ihre Gesetze zu tadeln (εἰς ὃ καὶ μηδέν γε ἀνῇς ἐπιτιμῶν τοῖς νόμοις ἡμῶν 635 A). Doch der Athener, der vorher (s. o. S. 18 und ferner den Satz 634 D εἴπερ καὶ μετρίως κατεσκεύασται τὰ τῶν νόμων) schon ziemlich deutlich geredet hatte, will noch nicht tadeln, sondern zunächst nur seine Aporie darlegen. Tatsächlich hat sich ὁ νομοθέτης (hier wieder ganz allgemein dorischer Gesetzgeber, s. S. 18) gegenüber der ἡδονή und der λύπη verschieden verhalten. Die ἡδονή hat er völlig ausgetrieben aus seinem Staatswesen; in der Ertragung der verschiedenen λῦπαι hat er seine Bürger geübt. Auf diesem Gebiet hat er gewusst, dass die Übung das einzige Mittel sei, den Staat vor der Unterwerfung unter die zu retten, die ἐν πόνοις καὶ φόβοις καὶ λύπαις γε γυμνασμένοι sind (635 C). Ebenso hätte er über die Übungen in der Standhaftigkeit wider die Lust denken sollen; sind seine Bürger darin unerfahren, können sie auch Sklaven werden, zwar in anderer Weise, als wenn sie Schmerzen zu ertragen nicht verständen, aber doch Sklaven derer, die die Lust ertragen können, mögen sie sonst so schlecht sein, wie sie wollen. So ist die Seele der dorischen Bürger nur halb frei; sie können nicht ἁπλῶς ἀνδρεῖοι καὶ ἐλευθέριοι genannt werden. Kleinias gibt auch in Megillos Namen zu, dass des Atheners Bedenken gegründet sei; völlig überzeugt seien sie allerdings noch nicht von seinen Ausführungen.

Nach diesem halben Zugeständnis nimmt das Gespräch nicht den erwarteten Fortgang; überraschenderweise bricht der Athener ab und fragt nunmehr nach ἐπιτηδεύματα für die σωφροσύνη in den dorischen Gesetzen. Megillos meint 636 A, es sei nicht leicht, solche aufzuzählen, doch nennt er wieder die συσσίτια und die γυμνάσια, die schon bei den ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας vorgebracht worden waren. Umständlich weist nun der Athener nach, dass die γυμνάσια und συσσίτια in gewisser Beziehung (in welcher, wird nicht gesagt) nützlich seien, dass sie aber daneben den Staaten, in denen sie als Institutionen gelten (hier wird nicht bloss von Sparta und Kreta, sondern auch von andern, wenigstens bei den γυμνάσια, gesprochen 636 C), grossen Schaden gebracht hätten; sie sind πρὸς

[1]) Dieser vereinzelte Lobspruch mitten im Beginn seiner Abrechnung mit den Gesetzen des Minos und des Lykurgos ist bezeichnend für den rücksichtsvollen Athener.

τὰς στάσεις χαλεπὰ und die γυμνάσια eine Schule der unnatürlichen Päderastie. Nach der beiläufigen Erwähnung des kretischen päderastischen Ganymedesmythos folgt dann die programmatische Erklärung, dass es sich bei der Prüfung der Gesetze um die Prüfung von deren Stellung zu ἡδονὴ und λύπη handeln müsse. Aus diesen beiden natürlichen Quellen muss der Staat, der einzelne und überhaupt jedes lebende Wesen ἐπιστημόνως, d. h. ὅθεν τε δεῖ καί ὁπότε καὶ ὁπόσον, schöpfen, wenn sie glücklich sein wollen. Der Zusammenhang zwischen dieser Aufstellung eines Programms und dem vorhergehenden Tadel der beiden nach der Meinung des Megillos auf Erzielung der σωφροσύνη gerichteten dorischen Institutionen ist offenbar der, dass der Athener aus der von ihm nachgewiesenen Untauglichkeit dieser Einrichtungen zur Erreichung des gesteckten Ziels den Schluss zieht, in der Stellung der dorischen Verfassung zu ἡδονὴ und λύπη sei nicht alles in Ordnung und nun im allgemeinen untersuchen will, wie sich denn eine gute Gesetzgebung gegenüber diesen beiden Mächten verhalten müsse. In dieser entschiedenen Wendung auf das Allgemeine liegt wieder eine zwar stillschweigende, aber energische Abweisung des anfangs zugegebenen Anspruchs der dorischen Gesetzgebung auf die erste Stelle unter den überhaupt möglichen.

Den Darlegungen des Atheners setzt Megillos gar nichts entgegen (636 E), er konstatiert einfach, dass es ihm gefalle, wie es in Sparta — die Rechtfertigung der kretischen Gesetze in diesem Punkt will er dem Kreter überlassen — mit den ἡδοναί, insbesondere mit dem Trinken gehalten werde. Dass diese Gelegenheit zu den ärgsten Ausschweifungen, wie es die z. B. in Athen und in Tarent üblichen συμπόσια seien, aus Sparta ferngehalten würde, das sei nur zu loben. Diese leeren Behauptungen enthalten gar nichts sachlich Wertvolles; das wird dem Spartaner vom Athener p. 637 B ff. nachdrücklich vorgehalten, der den Satz an die Spitze stellt, dass solche συμπόσια da, wo es gewisse καρτερήσεις gebe, durchaus nicht verwerflich seien, einen Satz, den es freilich erst noch zu beweisen gilt. Jedenfalls ist es mit einem blossen tadelnden Hinweis auf die vielleicht schlimmen Zustände anderswo nicht getan, solche argumenta ad hominem könne man auch gegen Sparta richten. Mit der blossen Behauptung: das und das ist bei uns νόμος, ihr andern seid es nur nicht gewöhnt, darum habt ihr etwas daran auszusetzen, ist doch der νόμος selbst noch nicht gerechtfertigt. Aber um dessen Prüfung handelt es sich jetzt doch einzig und allein.[1]) Zunächst soll nun der Wert der vom Spartaner getadelten

[1]) So erklärt Ritter Komm. S. 9 richtig gegenüber der Ausdeutung dieser Stelle durch Bruns S. 16 f. Er hätte noch hinzufügen können, dass sich die persönliche Ausdrucksweise (νομοθετῶν statt νόμων) durch die Gegenüberstellung von τῶν ἀνθρώπων τῶν ἄλλων rechtfertige. Oben p. 636 D standen sich gegenüber τὸ μὲν οὖν τοῦ μύθου — νόμων δὲ πέρι. Übrigens bezieht sich natürlich νομοθετῶν im Sinne

μέθη untersucht werden (637 D). Wie soll man den Wein gebrauchen? Als Material zur Beantwortung dieser Frage werden Beispiele des Verhaltens verschiedener Völker, der Karthager, der Kelten, Iberer, Thraker, Skythen und Perser zum Wein angeführt, Beispiele, die dem Spartaner Gelegenheit geben, etwas plump mit der Bemerkung dazwischen zu fahren, das seien ja lauter Völker, die einen Kampf mit den nüchternen Spartanern aufzunehmen sich nicht getrauen würden; freilich erfährt er gleich vom Athener die gebührende Zurückweisung, sein Kriterium von Sieg und Niederlage ist gar kein objektives Kriterium, methodisch soll bei der Prüfung eines jeden ἐπιτηδεύμα vorgegangen werden, nicht mit Anführung von Zeugen und Lobrednern, und ein Beispiel dieser Methode, περὶ αὐτοῦ ἑκάστου ἐπιτηδεύματος zu reden, soll eben die Besprechung der μέθη bilden (638 A bis E). Die Untersuchung über sie beginnt p. 639 A. Wer ein θρέμμα ἄναρχον ἢ μετὰ κακῶν ἀρχόντων sieht und dann das θρέμμα an sich tadelt, der handelt nicht recht. Nun wird in 639 B das Wesen des ἄρχων zu bestimmen begonnen, der nicht nur Wissen auf dem Gebiet, wo er ἄρχων sein soll, sondern daneben noch gewisse physische und moralische Qualitäten besitzen muss. Das wird am Beispiel des ἄρχων ἐν πλοίοις und des ἄρχων στρατοπέδων gezeigt; dann aber wird die weitere Verfolgung dieses Gegenstandes zur Unzeit abgebrochen und 639 C im zuerst Begonnenen fortgefahren. Ebenso wie der, der die θρέμματα tadelte, hat auch der unrecht, der eine κοινωνία tadelt, zu deren Wesen es gehört, unter einem ἄρχων zu stehen, wenn er sie nur unter einem schlechten oder vollends unter gar keinem ἄρχων erblickt hat. Zu diesen Gemeinschaften gehören nun auch die συμπόσια. Spartaner und Kreter haben jedenfalls noch kein richtig geleitetes, ja wohl überhaupt noch keines[1]) gesehen; der Athener selbst erklärt, wenigstens verstreute Stücke davon erblickt zu haben. Er kann also den beiden anderen als Führer dienen. Und nun wird die oben abgebrochene Untersuchung über das Wesen des wahren ἄρχων p. 640 A wieder fortgeführt und zwar gleich spezialisiert auf den ἄρχων συμποσίου. Von dem ἄρχων στρατοπέδων musste Tapferkeit verlangt werden, von dem ἄρχων in einer Gemeinschaft, wo φίλοι ἐν εἰρήνῃ πρὸς φίλους κοινωνοῦσι φιλοφροσύνης, in der es, wenn sie μετὰ μέθης vor sich gehen wird, recht lebhaft zu werden droht, ist zu fordern, dass er ἀθόρυβος und περὶ συνουσίας φρόνιμος, also νήφων καὶ σοφὸς sei; er soll ja Bewahrer und Mehrer der vorhandenen gegenseitigen Freundschaft sein. Ein μεθύων καὶ νέος ἄρχων μὴ σοφὸς würde nur Unheil stiften. Also nur ein unter einem richtigen ἄρχων stehendes συμπόσιον darf die Grundlage für die Beurteilung

des Atheners gar nicht mehr auf Lykurg und Minos, die Untersuchung hat ja schon den Weg zum Generellen gefunden. S. u. S. 27 und 31.

[1]) Freilich erzählt oben 637 B der Spartaner von den Weinszenen, die er in Athen und Tarent habe anschauen müssen.

derartiger συνουσίαι bilden. Ein μεθύων ἄρχων, sei es eines Schiffs, oder eines Wagens oder eines Heeres, verkehrt von Anfang an das Wesen dessen, was er regiert. Dieser verallgemeinernde Zusatz 641 A, in dem die zwei oben 639 B angeführten Beispiele wiederkehren, ist wenig passend. Dort hat es sich ja nicht um die Nüchternheit eines Steuermanns oder eines Feldherrn, sondern um deren physische Tüchtigkeit und Tapferkeit gehandelt.

Nachdem nun so der Grund festgelegt ist, stellt Kleinias 641 A die richtige Frage. Was für ein grosses Gut verschafft denn ein solches entsprechend geleitetes συμπόσιον dem einzelnen oder dem Staate? Der Athener antwortet auf einem Umweg. Die richtige Erziehung eines Knaben oder eines Chors macht noch nicht viel aus, die richtige Erziehung aller bringt dem Staat gewaltigen Nutzen; dann wird es gut um ihn stehen und wenn es nötig ist, wird er auch Herr über seine Feinde werden. Dieser Sieg ist freilich nicht das höchste Gut, es gibt kadmeische Siege; eine kadmeische Erziehung aber gibt es nicht. Dem Kreter, der hier recht aktiv und fördernd in das Gespräch eingreift, bleibt es überlassen, aus diesen Ausführungen des Atheners 641 C D den richtigen Schluss zu ziehen, dass dieser die συμπόσια dadurch rechtfertigen wolle, dass er die ἐν οἴνοις κοινὴ διατριβή als ein wesentliches Stück der παιδεία betrachte. So hat jetzt die Prüfung der μέθη zu einer neuen Untersuchung geführt, der der παιδεία. In einer im wesentlichen persönlichen Partie, die uns vorerst nichts weiter angeht, 641 E bis 643 A, entschuldigt sich der Athener wegen der unerwarteten Länge, die die Behandlung der Frage angenommen hat, wird aber von seinen beiden Genossen aufgefordert, nur weiter zu fahren. So bestimmt er denn 643 B zunächst das Wesen der παιδεία. Die Erziehung zu einer einzelnen Fertigkeit besteht in der von Kind auf erfolgenden, vom Spiel zum Ernst fortschreitenden Übung, durch die eben diese Fertigkeit ausgebildet wird. Das ist freilich noch nicht die wahre παιδεία im höheren Sinn; diese letztere ist vielmehr die Erziehung zur ἀρετή, zum τέλεος πολίτης (643 E). Der richtig erzogene Mensch wird gut, richtige Erziehung ist das erste von all dem Schönen, was den besten Männern zuteil wird.[1]) Sollte sie einmal die Fortdauer ihrer Wirkung auf das spätere Leben eines Menschen verlieren und wäre es möglich, sie wieder in ihre Rechte einzusetzen, so müsse das unbedingt geschehen (644 B).

Worin besteht nun diese Trefflichkeit, zu der die wahre Erziehung führen soll? Die Beantwortung dieser Frage führt auf den alten Satz von früher: Gut ist der, der Herr über sich selbst ist (644 B). Wie dies eigentlich zu verstehen sei, soll durch ein

[1]) Ritter Komm. S. 13 erklärt die Worte ὡς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσι παραγιγνόμενον richtig: „Da sie die Begründung aller erworbenen Trefflichkeit (auch) der besten Männer ist.“

Gleichnis erläutert werden. Jeder hat in sich als zwei unverständige Ratgeber die Lust und den Schmerz und mit ihnen verbunden Hoffnung und Furcht, über diesen aber thront, richtend und entscheidend, der λογισμός, gleich dem νόμος in einem Staat. Die Menschen sind also gleichsam θαύματα θεῖα, als Ziehschnüre haben sie in sich die goldene und weiche des λογισμός und die harten, eisernen der Affekte. Den Zug des λογισμός, des νόμος im Menschen, muss man in seinem Kampf mit den Gegenstrebungen der Affekte unterstützen. Damit ist klar geworden, was es heisst κρείττων ἑαυτοῦ εἶναι, klar geworden das Ziel der Bildung, die ἀρετή, und also auch die Bildung selbst. Von dieser neu gewonnenen Einsicht aus kann nun auch der Wert der einzelnen ἐπιτηδεύματα ἀρετῆς leicht beurteilt werden, zunächst der ἐν τοῖς οἴνοις διατριβή (645 C).

Die Wirkung der μέθη auf den Menschen, wie er eben im Bilde geschildert wurde, wird die sein, dass die Kraft seiner Affekte gesteigert, die Macht seiner Vernunft geschwächt wird; ja schliesslich, wenn er κατακορὴς τῇ μέθῃ ist (645 E), wird sie vollkommen verschwunden sein; er wird wieder zum Kinde werden, seiner nicht mächtig und daher πονηρότατος. Welchen Sinn es hat, von diesem ἐπιτήδευμα zu kosten und es nicht völlig zu meiden, das ergibt sich aus der Analogie körperlicher Verhältnisse. Wie es Zweck hat, sich in πονηρία σώματος versetzen zu lassen um einer Kräftigung und Heilung willen, so muss auch das ἑκόντα ποτὲ ἄνθρωπον εἰς ἅπασαν φαυλότητα ἑαυτὸν ἐμβάλλειν (646 B) seine Berechtigung finden in einem bestimmten Nutzen, der dadurch erzielt wird (646 D). Nun gibt es zwei Arten von φόβοι, φόβος vor Übeln und φόβος vor schlimmer Nachrede, mit anderen Worten αἰσχύνη, die im Gegensatz zum ersten φόβος und auch zu den meisten und stärksten Lüsten steht. Diese αἰσχύνη wird ein Gesetzgeber in hohen Ehren halten und das ihr entgegenstehende θάρρος, die ἀναίδεια für das schlimmste Übel ansehen. Die αἰσχύνη ist es, neben dem Gegensatz der ersten, verwerflichen Furcht, dem berechtigten θάρρος, die letzten Endes auch den Sieg über die Feinde herbeiführt (647 B). So hat sich denn ergeben, dass der Bürger zugleich ἄφοβος und φοβερός werden müsse. Für die Erzielung der ἀφοβία gibt es Übungen, die den Menschen mit den gefürchteten Dingen zusammenbringen, damit er im Kampfe mit ihnen das Fürchten verlernt. So müssen auch für den, der φοβερός im rechten Sinne werden soll, Mittel geschaffen werden, Versuchungen, die ihn zur ἀναισχυντία verleiten können. Nur im Kampf mit der Lust kann der Mensch τελέως σώφρων werden (647 D), nicht, wenn er die Lust überhaupt nicht an sich herankommen lässt. All das wird von Kleinias zugegeben.

Nun wird neu eingesetzt p. 647 E. Zwar gibt es kein φόβου φάρμακον, etwa einen Trank, der in der Weise wirkte, dass er mit jedem Schlucke den Menschen mehr in Furcht versetzte; aber gäbe

es einen solchen Trank, der Gesetzgeber[1]) hätte in ihm einen sicheren und gefahrlosen Prüfstein für Tapferkeit und Feigheit und zugleich ein Mittel, unter Anwendung von Strafe und Belohnung, die Bürger zur Tapferkeit zu erziehen und in ihr zu üben. Diese Übung könnte der einzelne für sich allein und in grösserer Gesellschaft vornehmen; vor dem letzten, ihn völlig überwältigenden Trunk würde er sich vorsichtigerweise hüten.

Das ist freilich alles Phantasie; aber als ein wirkliches φάρμακον ἀφοβίας der Art wird der Gesetzgeber den Wein betrachten; von ihm gilt all das, was von dem angenommenen φόβου φάρμακον ausgesagt wurde. Der Wein macht den Menschen kühner und hoffnungsreichner, er erfüllt ihn mit παρρησία und ἐλευθερία (649 B). Nun ist oben festgestellt worden, dass ἀνδρεία geübt werden müsse ἐν φόβοις; im Gegensatze dazu muss αἰσχύνη geübt werden dort, wo Gelegenheit zur Schamlosigkeit und Frechheit wäre. Solcher Gelegenheiten und Anlässe gäbe es mannigfaltige (649 D), die einfachste und gefahrloseste ist ein Gelage, πρῶτον μὲν πρὸς τὸ λαμβάνειν πεῖραν, εἶτα εἰς τὸ μελετᾶν. Bis zum Schluss des Buches wird das für den ersten der beiden Punkte, für das πεῖραν λαμβάνειν nachgewiesen. Die durch eine solche πεῖρα gewonnene Erkenntnis des Seelenzustandes eines Menschen ist Bedingung für die weitere Behandlung dieses Zustandes; das θεραπεύειν τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν ist aber eine Hauptaufgabe der Staatskunst.

Es war nötig, zunächst über den Inhalt der ganzen langen Partie von 633 A bis zum Schluss des Buches in Zusammenhang zu referieren und zwar in verschiedenen Punkten etwas einlässlicher, als dies von Ritter in seiner Darstellung des Inhalts geschehen war (S. 4 bis S. 9); jetzt ist es endlich Zeit, den vorgelegten Gedankengang nachzuprüfen.

Wie es die Disposition p. 632 E gefordert hatte, war man zunächst in der Partie von p. 633 A an in die Erörterung der verschiedenen ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας eingetreten. Bei der Aufzählung einzelner καρτερήσεις, die zum Zweck des Kampfes mit allerlei Leiden geübt werden, erhebt sich für den Athener 633 C auf einmal die Frage nach dem Wesen der Tapferkeit, die vorher als eine bekannte Sache betrachtet wurde. Tapferkeit kann sich doch auch zeigen gegenüber der Lust; mit Hilfe des früher eingeführten Begriffs des κρείττων καὶ ἥττων ἑαυτοῦ εἶναι wird gezeigt, dass der Mangel der zweiten Art der Tapferkeit noch schlimmer sei als der der ersten. Also muss es auch zu ihrer Ausbildung ἐπιτηδεύματα im dorischen Staatswesen geben. Die verneinende Antwort des Spartaners und des Kreters auf die in diesem Sinne gestellte Frage des Atheners führt zu einer persönlichen Auseinandersetzung, in

[1]) Hier ausdrücklich ganz allgemein: ὦ νομοθέτα, εἴτε Κρησὶν εἴθ' οἱστισινοῦν νομοθετεῖς 648 A.

der das Recht zur Kritik vom Athener erbeten und von seinen beiden Genossen ihm gewährt wird. Und nun folgt von 635 B an eine Wiederholung des Gedankengangs von 633 C bis 634 B, der in der Forderung von ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας im zweiten Sinn gipfelte; diese Wiederholung unterscheidet sich völlig sachgemäss von der ersten Einführung der bezüglichen Gedankenreihe und ist an ihrem Orte vollkommen berechtigt; die erste Einführung hatte zum Ziel, die Stellung der Frage nach ἐπιτηδεύματα der Tapferkeit in der neuen Bedeutung für Sparta und Kreta zu begründen; nachdem diese Frage ihre negative Antwort gefunden hatte, handelte es sich darum, ganz allgemein diese Forderung aufzustellen und zu rechtfertigen und dies geschieht eben p. 635 B—D. Die Begründung enthält natürlich implicite eine scharfe Ablehnung des dorischen Standpunktes.

Ohne dass es ausdrücklich gesagt wurde, hat die Untersuchung über ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας so zur Aufstellung der Forderung von ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης geführt. Denn dass es sich von 633 C an um σωφροσύνη handelt, die mittels eines eigentümlichen Verfahrens[1]) hier ohne Nennung unter dem Begriff der Tapferkeit untergebracht wird, darin sind alle Ausleger von Zeller (Plat. Stud. S. 59) an einig. Denn abgesehen von Bruns, der sich S. 18 völlig auf Zellers Seite stellt, geben auch Susemihl (gen. Entw. S. 613) und Ritter (Komm. S. 9) die Tatsache zu. Deshalb muss es zunächst auf alle Fälle merkwürdig erscheinen, wie statt einer erwarteten Fortsetzung der begonnenen Gedankenentwicklung die weitere Frage des Atheners nach ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης in Sparta und Kreta — man muss wohl sagen, hereinplatzt. Die Erklärung Susemihls, die Ritter für sich akzeptiert: „Weit entfernt, dass wir mit Zeller für verfehlt halten könnten, wenn so zur Tapferkeit gerechnet wird, was doch zur Besonnenheit gehöre und von p. 635 E an, aber wie etwas Neues als solche aufgeführt werde, finden wir gerade in diesem Umstande den Fingerzeig dafür, dass jene angekündigte Disposition, die Behandlung aller Tugenden nach dem Muster der Tapferkeit, in Wahrheit nichts anderes besagen soll, als dass in eben jener kurzen Erörterung der letzteren p. 633 A 635 E die gesuchte volle Allgemeintugend bereits gefunden ist," ist mir völlig unverständlich. Einmal ist in den bezeichneten Ausführungen nicht die volle Allgemeintugend gefunden, es hat sich nur um ἀνδρεία und σωφροσύνη gehandelt;[2]) zum zweiten soll doch nach den klaren Worten der Disposition gar keine Allgemeintugend aufgestellt werden, denn

[1]) Der Passus im 3. Buch p. 696 B f. über die Stellung der σωφροσύνη als πρόσθημα der übrigen Tugenden mag das Verfahren einigermassen rechtfertigen.

[2]) Ritter geht zu weit, wenn er an der bezeichneten Stelle sagt: „Tatsächlich ist von dieser" (sc. der σωφροσύνη) „(und von der δικαιοσύνη) schon von da an die Rede gewesen, wo die Ergänzung der einseitigen, hinkenden ἀνδρεία — gefordert ist." Betont ist in erster Linie nur der Sieg über die Anfechtungen der Lust.

ὕστερον δὲ ἀρετῆς πάσης bedeutet ja etwas ganz anderes und endlich, wenn wir alle diesen falschen Voraussetzungen Susemihls zugeben wollten, wie lässt es sich aus der Disposition 632 E durch sie rechtfertigen, dass nach der Aufstellung der „Allgemeintugend" nun über ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης geredet werden solle? Nein, diese konziliatorische Art der Interpretation hat entschieden Unrecht, die Anstösse, die Zeller und ihm folgend Bruns gefunden haben, sind vorhanden. Es ist durch nichts zu rechtfertigen, dass 633 E, nachdem vorher beständig von der Notwendigkeit von ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης (freilich ohne das Wort zu gebrauchen) und von deren Nichtexistenz in den dorischen Staaten gesprochen worden war, nun neu die Frage nach solchen ἐπιτηδεύματα auftritt, und vom Spartaner in einer Weise beantwortet wird, die im vollen Gegensatz steht zu seiner Negation oben p. 634 B. Denn es ist doch wohl unmöglich anzunehmen, dass nach Platons Intention der Athener nach dem nur halben Zugeständnis seiner Mitunterredner, oder wenigstens des Kleinias, scheinbar eine neue Fragestellung fingiere, ohne dass seine beiden Genossen dies merkten, um von ihr aus endgültig alle ihre Zweifel zu besiegen. Eine solche Annahme mutete den „Gesetzen" eine Kompliziertheit der dramatischen Komposition zu, wie sie sich in allen übrigen Teilen durchaus nicht findet;[1]) wichtiger aber ist, dass ihr völlig der Boden entzogen wird, wenn wir das Folgende genauer betrachten. Die Ablehnung der beiden vom Spartaner angeführten ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης führt den Athener dazu, einen breiteren Grund für die Untersuchung solcher ἐπιτηδεύματα dadurch zu legen, dass er das richtige Verhalten gegenüber von ἡδονή und λύπη als erste Pflicht jeglicher Gesetzgebung aufstellt. Unter diesem Gesichtspunkte soll nun der Wert der vom Spartaner besonders hervorgezogenen und übereinstimmend mit dem Urteil seines Gesetzgebers besonders getadelten μέθη als ἐπιτήδευμα σωφροσύνης erörtert werden. Ein richtig geleitetes συμπόσιον ist ein wesentliches Bildungsmittel. Bildung besteht in der Erziehung zu einer richtigen Stellung den Affekten gegenüber auf der Seite des λογισμός. Zur λύπη gelangt der Mensch in ein richtiges Verhältnis dadurch, dass er, mitten in sie hineingestellt, mit ihr zu kämpfen hat. Beim συμπόσιον werden die Affekte der Lust in ihnen wach, die μέθη ist also eine Gelegenheit, den analogen notwendigen Kampf mit den ἡδοναί auszufechten, der zu einer Herrschaft über sie führen wird. Das sind die leitenden Gedanken des ganzen langen Abschnittes von 636 E bis 650 B.

Stellen wir nun dieser Gedankenreihe die des Abschnittes von 633 C D bis 635 E gegenüber, so ergibt sich die merkwürdige

---

[1]) So recht Ritter Komm. S. 8 hat, wenn er gegen Bruns die Rücksicht auf die dramatische Gestaltung des Dialogs zur Erklärung einzelner Schwierigkeiten verficht.

Erscheinung, dass sich die beiden im wesentlichen völlig decken. Im ersten Abschnitt war die Rede von einer Ausbildung des Menschen zur Herrschaft über die Lust durch den Kampf mit ihr (cf. 635 C ταὐτὸν δὴ τοῦτ' οἶμαι, καὶ πρὸς τὰς ἡδονὰς ἔδει διανοεῖσθαι τὸν αὐτὸν νομοθέτην, λέγοντα αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὡς ἡμῖν ἐκ νέων εἰ ἄπειροι τῶν μεγίστων ἡδονῶν οἱ πολῖται γενήσονται, καὶ ἀμελέτητοι γιγνόμενοι ἐν ταῖς ἡδοναῖς καρτερεῖν καὶ μηδὲν τῶν αἰσχρῶν ἀναγκάζεσθαι ποιεῖν ἕνεκα τῆς γλυκυθυμίας τῆς πρὸς τὰς ἡδονάς, ταὐτὸν πείσονται τοῖς ἡττωμένοις τῶν φόβων), im zweiten ist es genau ebenso (cf. 647 D σώφρων δὲ ἄρα τελέως ἔσται μὴ πολλαῖς ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις προτρεπούσαις ἀναισχυντεῖν καὶ ἀδικεῖν διαμεμαχημένος καὶ νενικηκὼς μετὰ λόγου καὶ ἔργου καὶ τέχνης ἔν τε παιδιαῖς καὶ ἐν σπουδαῖς, ἀλλ' ἀπαθὴς ὢν πάντων τῶν τοιούτων; oder auch 649 C D); im ersten Abschnitt war zur Ableitung dieses Satzes der schon früher gewonnene Begriff des κρείττων καὶ ἥττων ἑαυτοῦ εἶναι zu Hilfe genommen worden (cf. 633 D E), dieser Begriff wird in ganz analoger Weise im zweiten Abschnitt herangezogen (cf. 644 B bis 645 C); der erste Abschnitt hatte sich gegen das Ende zu von der Prüfung der spartanisch-kretischen Verfassung hinweg zu allgemeinen theoretischen Betrachtungen erhoben, im zweiten Abschnitt geschieht das gleiche, nur ist hier die Wendung zum Generellen schon mehr an den Anfang gerückt (638 E). Fassen wir nun so die beiden Stücke im ganzen und grossen jedes für sich, so finden wir, dass ein jedes von ihnen den gleichen Gegenstand behandelt; nach der Erörterung der Tapferkeit im üblichen Sinne ist von 633 C bis 635 E und dann wieder von 635 E bis zum Schlusse des Buches von ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης die Rede, in jedem für sich wird die Notwendigkeit ganz bestimmt gearteter ἐπιτηδεύματα für diesen Zweck selbständig nachgewiesen, im zweiten freilich noch mehr als im ersten, denn hier ist es die μέθη, an deren Prüfung sich die ganze Untersuchung anschliesst und die sich schliesslich als eine geeignete Institution für Erzielung der σωφροσύνη zeigt.

Diese Feststellungen erinnern uns an die Ausführungen auf Seite 13 f. Die Worte, die über den dort behandelten Fall geschrieben sind, gelten auch für unsere Partie. Wir haben hier wiederum zwei Wege, die vom gleichen Punkte ausgehen, der zweite Weg führt weiter als der erste; die Form der Darstellung erweckt den falschen Schein, als ob der zweite Weg eine Fortsetzung des ersten wäre. Dieser Schein täuscht hier vielleicht noch etwas mehr als im ersten Fall. Wie dort das Zitat p. 629 D eine wenigstens äusserliche Verbindung mit dem vorhergehenden Abschnitt herstellte, so weisen hier die Worte des Spartaners p. 636 E ὅμως δ' ἔμοιγε ὀρθῶς δοκεῖ τὸ τὰς ἡδονὰς φεύγειν διακελεύεσθαι τόν γε ἐν Λακεδαίμονι νομοθέτην ganz bestimmt darauf hin, dass Plato den Abschnitt bis 635 E schon so vorliegen hatte, wie er jetzt zu lesen ist, als er das Folgende schrieb, denn sie beziehen sich unzweideutig zurück auf die in den Ausführungen

des Atheners 635 B ff. enthaltene Kritik der spartanischen Verfassung in diesem Punkte. Aber durch diese Rückweisung dürfen wir uns hier nicht irreführen lassen; inhaltlich enthält der Teil von 635 E bis zum Schlusse des Buches keine Fortführung der im vorhergehenden ausgesprochenen und von den beiden Genossen des Atheners noch nicht völlig gebilligten Gedanken, sondern vielmehr eine völlig neu und für sich bestehende Abhandlung über die ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης, die im wesentlichen nur das vorher Gesagte ausführlicher reproduziert, ohne viel Neues dazuzubringen. Unmöglich kann Plato diesen zweiten Abschnitt als eine tiefere Begründung des ersten aufgefasst haben,[1]) er enthält im Theoretischen nichts, was über den ersten Abschnitt hinausginge; es sind nur die einzelnen Punkte mehr auseinandergerückt und breiter ausgeführt, eine Folge davon, dass die Untersuchung über die ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης verquickt ist mit der Prüfung eines speziellen ἐπιτήδευμα, der μέθη. Zugleich soll ja bewiesen werden, dass ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης darin bestehen sollen, dass der Mensch mitten in die Lust hineingeführt werde, um mit ihr zu kämpfen, und dass die μέθη ein ἐπιτήδευμα in diesem Sinne sei.

Auch hier begnüge ich mich einstweilen mit der Konstatierung, dass wir zwei inhaltlich identische und daher unvereinbare Stücke vor uns haben. Das zweite dieser Stücke ist jetzt noch genauer auf seine Einheitlichkeit zu prüfen, die von Bruns S. 25, S. 28—31 und S. 47 ff. bestritten wurde.

Bruns S. 28 nimmt an, dass die Ausführungen über die παιδεία aus dem Zusammenhang des Ganzen herausfallen, er erklärt die Partie p. 641 bis p. 646 als nicht zugehörig. Er tut das einmal deshalb, weil er meint, eine ausführliche Motivierung des Gedankens, dass die μέθη eine erzieherische Institution sein solle, sei hier nicht mehr am Platze, weil schon vorher p. 635 C die Wichtigkeit einer moralischen Erziehung betont werde. Ausserdem vermisst er eine nähere Beziehung des von p 645 D Folgenden auf unseren Abschnitt. Sein erster Grund aber kann für uns deshalb von keiner Bedeutung sein, weil wir die innere Unabhängigkeit der Partie von 635 E an von dem ganzen vorhergehenden Abschnitt, in dem die von Bruns zitierte Stelle steht, erkannt haben. Im Gegenteil, sind die beiden Gedankenreihen 632 C D bis 635 E und 636 E bis 650 B Parallelausführungen, dann ist es selbstverständlich, dass in beiden die gleiche Forderung erhoben wird. Dass dies im zweiten Abschnitt so viel ausführlicher geschieht, hat seinen Grund zunächst darin, dass hier die Darstellung viel breiter und umständlicher ist. Daneben kommt allerdings in Betracht, dass die Erörterungen über die παιδεία Gedanken enthalten, die nicht vollkommen für die Stelle

[1]) Das ist der tiefere, oben S. 26 angedeutete Grund für die Ablehnung einer „dramatischen" Interpretation von 635 E 636 A.

passen, wo sie stehen. Dieses hat Bruns zum Teil völlig richtig erkannt. Das, was im Rahmen des zweiten Abschnittes nötig wäre, ist nur folgendes. Der Kreter hat aus den Andeutungen des Atheners ersehen, dass er die ἐν οἴνῳ συνουσία als ein wesentliches Stück der παιδεία betrachtet. Das Wesen dieser παιδεία wird dann von diesem als eine Erziehung zu einer richtigen Stellungnahme gegen Lust und Schmerz erklärt, auf der es beruht, dass ein Mensch gut, dass er ein vollkommener Bürger sei. Mit diesen Darlegungen steht dann auch das von p. 645 E an Folgende in engem Zusammenhang; denn hier wird ja dann eben die μέθη als ein solches Mittel, der Lust gegenüber zu einer richtigen Stellung zu gelangen, gewürdigt. Aber, wie gesagt, im Abschnitte 641 bis 645 E steht eben noch mehr. Es wird dort wenigstens begonnen, die Wirkungsweise der Erziehung von Kind auf an dem Beispiel des Verfahrens einer speziellen Facherziehung auseinanderzusetzen; es wird weiterhin der einstweilen in seinen Konsequenzen noch nicht völlig zu übersehende Satz hingeworfen, dass man die segensreiche Wirkung der Bildung wieder herstellen müsse, wenn sie einmal aus einem Menschen entschwunden sei (p. 644 B). Soviel ist sicher, die Gedanken haben hier noch nicht ihre letzte Form gewonnen; die Worte lesen sich wie abrupte Andeutungen, die erst noch einer breiteren Ausführung harren. Das Resultat dieser ganzen Betrachtung ist für uns dies, dass an der Stelle, wo sie stehen, Ausführungen über die παιδεία allerdings verlangt sind, dass aber tatsächlich mehr geboten wird, als nötig gewesen wäre. Das kann Bedenken erregen, aber ausführlicher darüber zu reden, ist hier einstweilen noch nicht der Ort. — Die Fortsetzung bis 647 D bietet keine Schwierigkeiten, der Inhalt ist schon S. 23 f. dargestellt worden. Anders steht es mit dem Schluss des Buches von 647 E an. Die μέθη ist als eine Erzeugerin der Lust nachgewiesen worden, man hat erkannt, dass es nötig sei, um τελέως σώφρων zu werden, nicht zu fliehen vor der Lust, sondern mit ihr zu kämpfen. Aus diesen beiden Obersätzen könnte jetzt doch sofort der Schluss gezogen werden, auf den die ganze Behandlung der Weinmaterie von Anfang an hindrängte (cf. 637 B ἐπαινετὰ μὲν πάντ᾽ ἐστὶ τὰ τοιαῦτα, ὅπου τινὲς ἔνεισι καρτερήσεις): Also müssen in einem guten Staatswesen richtig geleitete συμπόσια zugelassen werden. Aber das geschieht nicht. Als ob nichts vorangegangen wäre, als die Unterscheidung der beiden φόβοι, wird völlig neu begonnen. Um φόβος zu erzeugen, könnte es irgend ein Mittel, etwa einen Trank, geben. Dieses Mittel konnte in einfacher und gefahrloser Weise zur Prüfung der Sinnesart der Bürger und zu ihrer Übung und Befestigung in der Tapferkeit verwendet werden. Freilich gibt es ein so einfaches Mittel für den φόβος nicht. Aber zur Hervorrufung der ἀφοβία ist eines vorhanden, der Wein, dessen Wirkungen p. 649 A B so eingehend beschrieben werden, als ob 645 D E nicht vorhergegangen wäre. Hierauf wird

allerdings auf einen Satz verwiesen, der p. 647 C stand, nämlich dass Tapferkeit durch den Kampf mit der Furcht geübt wird; aber dieser Satz war ja dort kein neues Ergebnis, er war uns längst aus den Ausführungen 633 BC geläufig; das jedoch, was dann 647 C weiter folgt, wird nicht mehr zitiert, als etwas ganz neues wird die Frage gestellt, ob denn nun in ähnlicher Weise die αἰσχύνη in Lagen geübt werden müsse, wo ihr Gegenteil im Menschen wachgerufen sei. Auch die bejahende Antwort, die diese Frage schon längst gefunden hatte, wird neu gegeben und dann endlich wird der Schlusstein zum Ganzen gefügt, dass der Wein das einfachste und unschädlichste Mittel sei, die beiden schon beim φόβου φάρμακον erwähnten Aufgaben zu erfüllen. Allerdings werden sie in umgekehrter Reihenfolge, die Übung nur ganz kurz nebenher, die Prüfung ausführlicher behandelt.

Wir haben hier jetzt zum dritten Male den gleichen Fall. Auf die allgemeine Forderung, den Bürger in ein richtiges Verhältnis zu ἡδονή und λύπη zu bringen, folgen zwei in ihrem wesentlichen Inhalt voneinander unabhängige Partien, in denen nachgewiesen wird, dass diese Forderung durch die μέθη erfüllt werden kann. Freilich ist in diesem letzten Fall die Erkenntnis, dass wir zwei parallele Ausführungen vor uns haben, recht sehr erschwert. Denn äusserlich sind hier die zwei Abschnitte viel inniger miteinander verbunden, als es beim ersten und zweiten Auftreten dieser merkwürdigen Erscheinung der Fall gewesen war. Hier fehlt der ersten Ausführung, wie wir eben nachgewiesen haben, der nötige Abschluss und dieser wird scheinbar durch die zweite Ausführung nachgeliefert, die sich ausserdem noch auf eine in der ersten Partie stehende Distinktion beruft. Aber das darf uns nicht irre machen. Ähnliches hatten wir auch in den ersten beiden Fällen nachweisen können. In Wirklichkeit bringt ja die zweite Ausführung nicht nur den für die erste zu verlangenden Abschluss, sie bringt noch einmal die ganze, schon aus dem ersten Abschnitt bekannte Gedankenentwicklung, die diesem Abschluss vorhergeht. Freilich hat diese noch eine neue Stufe dazu bekommen; im ersten Abschnitt war nur von der Übung, im zweiten ist von der Übung und Prüfung die Rede. Die zweite Parallelausführung geht auch dadurch über die erste hinaus, dass der Wein nicht schlechtweg als ein ἐπιτήδευμα σωφροσύνης nachgewiesen wird, welcher Nachweis allein das richtige Ende des ersten Abschnittes bilden könnte, sondern dass die ganze Beweisführung darauf angelegt ist, ihn als das einfachste und unschädlichste Mittel zur Übung der σωφροσύνη erkennen zu lehren.

Damit sind wir mit der Analyse des ersten Buches zu Ende und wollen kurz noch einmal die Hauptergebnisse zusammenstellen. Das Gespräch war ausgegangen von einer Prüfung der dorischen Gesetze. Auf zwei Wegen war bewiesen worden, dass das Ziel

der Gesetzgebung nicht der Krieg, sondern der Friede, nicht die einseitige Ausbildung der Tapferkeit, sondern die Erziehung zur gesamten Tugend sein müsse. Das hatte den Anlass gegeben, in Kreta und Sparta nach ἐπιτηδεύματα für die einzelnen Teile der Tugend zu suchen. In einer für vorbildlich erklärten Erörterung wurden solche ἐπιτηδεύματα für die Tapferkeit in den dorischen Gesetzen gefunden, in der Fortsetzung aber die Unzulänglichkeit der dorischen Gesetze infolge des Mangels einer Rücksichtnahme auf die mit der σωφροσύνη identische andere Seite der ἀνδρεία durch Übung im Kampf mit der Lust gezeigt. Dieser zweite Teil hatte eine parallele Bearbeitung im folgenden gefunden, in der abermals die Frage des Kampfes mit der Lust als Mittel zur Erziehung der σωφροσύνη behandelt wurde. In dieser zweiten Ausführung hatte sich die Darstellung bald völlig von dem anfänglichen Gegenstand der Unterredung, den dorischen Staaten, entfernt, wie es auch in der ersten zum Schluss geschehen war, und war rein theoretisch-konstruierend vorgegangen; sie hatte sich dabei an eine wiederum als vorbildlich erklärte[1]) Prüfung des vom Spartaner zuerst bestrittenen Wertes der μέθη angeschlossen. Dieser Wert war wieder auf zwei gesonderten Wegen nachgewiesen worden. Die Frage der Erziehung zur σωφροσύνη scheint damit erledigt zu sein; aber wir haben einzelne Andeutungen gefunden, die eine weitere Ausführung erforderten. Aufschluss über diese einstweilen noch ungewissen Dinge können wir vom zweiten Buch erwarten, in dessen Analyse wir jetzt eintreten.

Das zweite Buch.

Der Anschluss des zweiten Buches an das erste erinnert uns an den Beginn der Besprechung der ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης p. 635 E. Wie dort neu eingesetzt wird, so, als ob vorher nichts als ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας (im gewöhnlichen Sinne) zur Sprache gekommen wären, so wird an unserer Stelle angefangen, einen zweiten Nutzen des Weines zu untersuchen, als ob nur ein Punkt, nämlich der Beweis, dass der Wein ein einfaches und gefahrloses Mittel zur Prüfung der Gemüter ist, vorausgegangen wäre. Jetzt soll sich zeigen, ob ἡ κατ' ὀρθὸν χρεία τῆς ἐν οἴνῳ συνουσίας neben dem eben erwähnten noch einen weiteren wertvollen Vorteil bietet. Es wird angedeutet, dass die Antwort wohl bejahend ausfallen wird, ὡς ὁ λόγος ἔοικε βούλεσθαι σημαίνειν.

[1]) Auf den Parallelismus von 638 D und 632 E macht schon Bruns S. 22 aufmerksam.

Zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage beginnt der Athener mit einer, wie er sagt, Wiederholung seiner p. 643 A ff. gegebenen Ausführungen über das Wesen der παιδεία. Die ersten Empfindungen der Kinder sind Lust- und Unlustempfindungen, φρόνησις und ἀληθεῖς δόξαι kommen erst später hinzu; erst dann ist der Mensch τέλεος. Bei der παιδεία aber handelt es sich zunächst um eine richtige Leitung der Affekte, sie müssen so erzogen werden, dass sie dem λόγος, ist er endlich in der Seele des Menschen erwacht, nicht mehr widersprechen.

Wir sehen, das ἀναμνησθῆναι zu Anfang p. 652 E ist insofern berechtigt, als an der früheren Stelle und hier die Erziehung zu einer richtigen Stellung den Affekten gegenüber als wahre παιδεία aufgefasst wird. Völlig entsprechen sich freilich die beiden Darstellungen nicht. Hier haben wir eine Betonung der Gewöhnung von Kind auf, die wir im ersten Buch nur bei der Darstellung des Vorgehens der Fachbildung gefunden hatten (cf. p. 643 B C D), wenn auch dann bei der allgemeinen παιδεία der Ausdruck τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν nebenher fiel. Damit hängt es enge zusammen, dass hier von einer Erziehung der Affekte selbst vor der Zeit, wo der λογισμὸς sich geltend macht, dort von einem Kampf des λογισμὸς auf der einen mit den Affekten von ἡδονὴ und λύπη auf der anderen Seite die Rede ist. Doch stehen sich die beiden Fassungen nicht, wie Bruns S. 64 meint, fremd gegenüber. Die zweite Ausführung ruht auf den gleichen Grundanschauungen wie die erste, nur wird in ihr ein Gedanke, der in der ersten bloss kurz angedeutet war, eingehender behandelt.

Auch das in p. 653 C D folgende bestätigt diese unsere Anschauung. Oben p. 644 B waren die vorerst in ihrer Bedeutung für den ganzen Gedankenzusammenhang nicht ganz klaren Worte gesprochen worden: καὶ εἴποτε ἐξέρχεται (sc. ἡ παιδεία), δυνατὸν δ' ἐστὶν ἐπανορθοῦσθαι, τοῦτ' ἀεὶ δραστέον διὰ βίου παντὶ κατὰ δύναμιν. (Vgl. S. 29.) Und jetzt wird wiederum von der kurzen Beschreibung des Wesens der παιδεία übergegangen zur Besprechung der Zeit, wo ihre Wirkungen im Menschen nachgelassen haben. Als Mittel zur ἐπανόρθωσις werden genannt die Feste der Götter, wo die Musen, Apollon und Dionysos ξυνεορτασταὶ der Menschen sind. Durch sie werden die ehemals anerzogenen richtigen Gewöhnungen im Menschen wieder in ihre Rechte eingesetzt.

Dieser Abschnitt ist nun unzweideutig eine Einleitung zu einem zweiten Versuch, die erzieherische Wirkung der ἐν οἴνῳ διατριβαὶ darzulegen; darauf weist einmal die Erwähnung des Dionysos und dann das γὰρ nach καλῶς τοίνυν zu Beginn der Rede des Atheners p. 653 C. Es ist unmöglich, die Sache so anzusehen, dass durch das γὰρ der Satz, in dem es steht, in ein kausales Verhältnis zu dem folgenden: θεοὶ δὲ οἰκτείραντες gebracht werde, also etwa so: Die Götter haben uns aus Mitleid Helfer gegeben, weil die Wirkungen der Erziehung im späten Alter verschwinden. Hier muss das γὰρ einen vorausgehenden Gedanken begründen; freilich ist er nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber nach dem, was wirklich gesagt worden ist, lässt er sich leicht supponieren. Der Zusammenhang, in den sich der mit γὰρ beginnende Satz trefflich einfügt, ist der: Es war nötig, wenn von einem zweiten Nutzen des Weines gesprochen werden sollte, mit der Definition der παιδεία zu beginnen; denn um eine Erneuerung dessen, was die παιδεία dem Menschen verschafft, im späteren Alter handelt es sich beim Weingenuss.

Über den Sinn dieses Abschnittes kann also kein Zweifel sein. Aber mit dem Satz 653 D: ὁρᾶν οὖν χρή, πότερον ἀληθὴς ἡμῖν κατὰ φύσιν ὁ λόγος ὑμνεῖται τὰ νῦν, ἢ πῶς werden wir gleich wieder völlig aus der begonnenen Gedankenentwicklung herausgerissen. Jetzt soll die kindliche ἡδονὴ und λύπη näher bestimmt werden; das Kind hat einen unwiderstehlichen Trieb, mit Körper und Stimme sich zu bewegen; diesen Trieb teilt es mit den anderen lebenden Wesen, aber zum Unterschied von ihnen ist dem Menschen von den eben erwähnten Göttern die Gabe verliehen worden, seine Bewegungen rhythmisch und harmonisch zu gestalten.[1]) Dieses Sichbewegen bereitet ἡδονὴ und so wird denn die Erziehung zur richtigen ἡδονὴ in der Erziehung zur χορεία bestehen, die in ᾠδὴ und ὄρχησις zerfällt oder, wie dann bildlich gesagt wird, die πρώτη παιδεία geht vor sich durch die Musen und Apollon (p. 654 A). Dieses Resultat wird p. 654 B rekapituliert; dann wird fortgefahren. Der erste Gewinn der rechten Bildung scheint der zu sein, dass ὁ καλῶς πεπαιδευμένος schön zu singen und zu tanzen verstehe. Aber dies tritt ganz zurück hinter seiner Fähigkeit, καλὰ zu singen und zu tanzen; eine Virtuosität ist durchaus nicht in der Absicht der Erziehung gelegen. Die Definition dieses καλὸν ist jetzt noch nötig, dann ist volle Einsicht in das Wesen der rechten παιδεία erreicht. Dieses καλὸν wird zunächst genauer bestimmt als σχῆμα καλὸν und μέλος καλὸν κατ' (so Ritter Komm. S. 26 mit Recht, vergl. auch Ritter Komm. S. 37/38) ᾠδὴν καὶ ὄρχησιν (p. 654 E). Nun sind gewiss σχήματα und φθέγματα (= μέλη) eines Tapferen und eines Feigen in Gefahr sehr verschieden; die des Tapferen sind καλὰ, die des Feigen αἰσχρά. Daraus wird sogleich der allgemeine Schluss gezogen, dass alle σχήματα und μέλη, die ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος sind, εἴτε αὐτῆς εἴτε τινὸς εἰκόνος, schön sind, die κακίας ἐχόμενα hässlich (655 B).[2])

[1]) Es genügt hier, unter Hinweis auf ähnliche früher besprochene Fälle (s. zuletzt S. 30 f.) darauf aufmerksam zu machen, wie der Abschnitt 653 D E von ὁρᾶν οὖν χρὴ [illegible]n, der innerlich mit dem vorhergehenden doch gar nichts gemein hat, äusserlich doch wieder scheinbar fest verknüpft ist durch das Zitat 653 D: ἡμῖν δὲ οὓς εἴπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δεδόσθαι.

[2]) So sind meiner Ansicht nach die Worte zusammenzunehmen. Ritter Komm. S. 39 möchte ψυχῆς καὶ σώματος zu σχήματα καὶ μέλη ziehen, und unter αὐτῆς

Nun wird weiter gefragt, was denn der Grund sei, dass nicht alle Menschen an den gleichen χορεῖαι Gefallen finden. Es wäre möglich, dass tatsächlich für verschiedene Naturen das καλὸν etwas Verschiedenes wäre; oder aber es könnte das Schöne, während es in Wirklichkeit eindeutig zu bestimmen ist, nur infolge eines falschen Scheines als vieldeutig auftreten. Für die zweite Annahme spricht, dass jedermann die χορεύματα ἀρετῆς für schöner erklären wird als die κακίας und niemand zugeben wird, er selbst freue sich an σχήματα μοχθηρίας. Trotz dieser Übereinstimmung aber erklären die meisten für das eigentliche Kriterium der ὀρθότης μουσικῆς die ἡδονή. Das Natürliche wäre nun, dass gleich ausgeführt würde, wie die ἡδονή bei verschieden gearteten Menschen tatsächlich durch verschiedene Dinge hervorgerufen werde; daraus könnte dann endgültig der Schluss gezogen werden, dass die Verschiedenheit des Werturteils über die einzelnen χορεῖαι nicht auf der Unmöglichkeit, das Wesen des καλὸν eindeutig zu definieren, sondern auf der Anwendung des falschen Kriteriums der ἡδονὴ beruhe. Aber das geschieht nicht in dieser Weise. Nach der Feststellung 655 CD, dass οἱ πλεῖστοι μουσικῆς ὀρθότητα εἶναι τὴν ἡδονὴν ταῖς ψυχαῖς πορίζουσαν δύναμιν λέγουσιν, folgt zunächst der Satz: ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὔτε ἀνεκτὸν οὔτε ὅσιον τὸ παράπαν φθέγγεσθαι, τόδε δὲ μᾶλλον εἰκὸς πλανᾶν ἡμᾶς. Ritter Komm. S. 39 hat gewiss Recht, wenn er das τοῦτο auf die erste Frage: πότερον οὐ ταὐτά ἐστι καλὰ ἡμῖν πᾶσιν zurückbezieht. Der zweite Teil der Alternative ἢ τὰ μὲν ταὐτά (so möchte ich mit Stallbaum und Schanz statt αὐτά lesen), ἀλλ' οὐ δοκεῖ ταὐτὰ εἶναι führt nach Platons Meinung zur richtigen Lösung der Aporie. Aber schwierig bleibt es immerhin, nach dem langen Zwischensatz von οὐ γὰρ bis δύναμιν durch das mit ἀλλὰ angefügte τοῦτο μὲν οὔτε ἀνεκτὸν κτλ. sich wieder an den ersten Teil der Doppelfrage erinnern zu lassen; ausserdem ist es auffällig, wie die Behandlung des zweiten Teils der Frage sehr zum Schaden der Deutlichkeit in zwei Stücke zerrissen wird. Denn jetzt erst, nachdem die zuerst angegebene Begründung ausdrücklich verworfen ist, bekommen wir das zu hören, was unmittelbar an den Satz καί τοι λέγουσί γε οἱ πλεῖστοι κτλ. hätte angeschlossen werden müssen. Der Inhalt der χορεία besteht in der Nachahmung von τρόποι verschiedener Art; je nachdem nun die τρόποι der Zuhörer mit den dargestellten τρόποι übereinstimmen oder von ihnen abweichen, werden sie Lust oder Unlust dabei empfinden und das Dargestellte dieser Empfindung nach schön oder hässlich

die Seele verstehen. Das bietet insofern Schwierigkeiten, als neben ψυχῆς noch ganz gleichberechtigt der gen. σώματος steht, der dann bei der Parenthese εἴτε αὐτῆς εἴτε τινὸς εἰκόνος ganz übergangen würde. Viel einfacher ist es doch, αὐτῆς auf ἀρετῆς zu beziehen; es sind σχήματα und μέλη gemeint, die entweder Ausdruck einer vorhandenen oder einer abgebildeten, nachgeahmten (z. B. in der χορεία dargestellten) Tugend sind. Dann muss man aber auch das dazwischen stehende ψυχῆς ἢ σώματος zu ἀρετῆς nehmen, nicht zu σχ. κ. μ.

nennen. Besteht freilich in den Seelen der Zuhörer ein Zwiespalt zwischen φύσις und συνήθεια, dann wird auch ihr Urteil über das καλὸν und ἡδὺ einer Sache auseinander gehen, während es bei den andern zusammenfällt.[1])

Nach dieser ganzen Zwischenerörterung 655 BC bis 656 A wird der Nutzen der ἡδονὴ an σχήματα und μέλη ἀρετῆς und die schädliche Wirkung des Gegenteils klar gelegt. Es ist damit geradeso, wie wenn einer am Verkehr mit schlechten Menschen Freude hat, mag er sie auch im Scherze tadeln, wie wenn er seine eigene Verkehrtheit im Traume sähe; er wird doch schlechter werden dadurch, wie ein anderer durch den Verkehr mit guten Menschen besser (656 B).

Ist also die παιδεία τε καὶ παιδιὰ ἡ περὶ τὰς Μούσας so wichtig, so darf man den Dichtern nicht erlauben, was ihnen gerade beliebt in der Wahl des Rhythmus, der Worte und der Melodie, das der Jugend beizubringen und sie so, wie es sich treffen mag, zu guten oder schlechten Menschen zu machen.

Deshalb haben die Ägypter mit Recht, ebenso wie in den bildenden Künsten, so auch in der Musik feste Normen aufgestellt, von denen nicht abgewichen werden darf. Dieses Beispiel ist für eine künftige Gesetzgebung von grösster Bedeutung, es zeigt, dass man es ruhig wagen darf, wenn man nur einigermassen die ὀρθότης μουσικῆς zu erkennen imstande ist, das Erkannte dann gesetzlich festzulegen. ἡ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ζήτησις τοῦ καινῇ ζητεῖν ἀεὶ μουσικῇ χρῆσθαι wird nicht viel gegen die einmal durchs Gesetz geheiligte χορεία ausrichten können. (656 D bis 657 B.)

So haben wir denn in der Partie 653 D bis 657 B eine zusammenhängende und abgeschlossene Gedankenentwicklung vor uns, die sich deutlich als eine nähere Ausführung der p. 653 BC enthaltenen Andeutungen über das Wesen der πρώτη παιδεία erweist. Es ist, wenigstens für die Freude, gezeigt worden, mit welchen Mitteln sie hervorgerufen und erzogen werden muss. Dann wurde die ὀρθότης der beiden Mittel, des Tanzes und des Gesanges bestimmt; die σχήματα und μέλη, die als schön zu gelten haben, müssen, so hatte man weiter gefunden, gesetzlich festgelegt werden. Die Wirkung der Übung in schönen σχήματα und μέλη wird die sein, dass der Mensch besser wird.

657 C wird noch einmal die Frage nach der Wirkung des richtigen Gebrauches der χορεία aufgeworfen, eine Frage, die doch schon 656 B beantwortet war. Hier ist die Beantwortung unvollständig, es wird nur gesagt, dass die Wirkung der χορεία Wohlsein sei, aus dem die Freude entspringe, wie umgekehrt die Freude einen Schluss

[1]) Der Inhalt dieses Satzes 655 E 656 A gehört eigentlich nicht in unseren Gedankenzusammenhang herein. Hier handelt es sich ja doch nur darum, die Verschiedenheit des Urteils über das Schöne aus der Anwendung des falschen Kriteriums der ἡδονὴ zu begründen. Für die im letzten Satz gemeinten Leute fällt ja aber gerade das ἡδὺ nnd das καλὸν auseinander.

auf das Wohlsein gestatte; ganz abrupt wird dann noch hinzugefügt, dass man bei einer Freude an der χορεία nicht Ruhe halten könne. Diese hingeworfenen Bemerkungen verlangen eine Ergänzung im Sinne von p. 656 C und 653 DE; aber sie fehlt. Es wird vielmehr davon geredet, dass die Jungen selbst die χορεία ausüben, die Älteren dabei zusehen sollen; der Anblick ruft in ihnen Erinnerungen an die eigene Jugend wach. Handelt es sich nun darum, den Besten in der χορεία zu finden, so ist es die Frage, ob man den als solchen ansehen solle, der die Zuschauer am meisten erfreut. Denn diese Freude der Zuschauer wäre auf alle Fälle ein zweifelhaftes Kriterium; die einen würden an dem, die andern an jenem Freude empfinden. Das wird gezeigt mit Hilfe der Fiktion eines Wettkampfs, bei der jeder sich mit dem vor das Publikum wagen dürfte, womit er es am meisten zu ergötzen glaubte; da würden die kleinen Kinder den Gauklern, die grösseren den Komödiendichtern, die gebildeten Frauen den Tragödiendichtern, die Greise den Rhapsoden den Preis zuerkennen. Zwischen diesen verschiedenen Werturteilen gälte es zu entscheiden und da wäre es wohl das Richtigste, dem Spruch der Greise zu folgen. Also ergäbe sich als Kriterium des Schönen in in der χορεία die ἡδονή der besten, der in ἀρετή und παιδεία hervorragenden (659 A). An das Wort ἀρετή schliesst sich eine mit Seitenblicken auf gegenwärtige griechische Zustände ausgestattete Ausführung über das Erfordernis der Tapferkeit, das an diese Richter gestellt werden müsse; sie müssten imstande sein, sich nötigenfalls dem unverständigeu Urteil der Menge zu widersetzen, damit diese durch das Vergnügen nicht schlechter, sondern besser werde (659 C).

Hier haben wir demnach einen zweiten Versuch vor uns, das Wesen des Schönen in der χορεία zu definieren. Dieser Versuch ist hier, wie vorher 654 A B f., angeknüpft an eine, in unserem Fall freilich höchst fragmentarische Darstellung des Zwecks, der bei der Einrichtung von Übungen in der χορεία verfolgt wird. Die Definition selbst ist etwas anders gewendet als vorher. Oben war das ἡδὺ als Kriterium für das καλὸν energisch abgelehnt worden; hier wird der ἡδονή erlaubt, ein Wort mitzureden, allerdings nur der der besten und verständigsten Leute.

Die Frage 659 C τί ποτ᾽οὖν ἡμῖν τὰ νῦν αὖ διαπερανθέντα τῷ λόγῳ σημαίνειν βούλεται; führt zu einer scheinbaren Rekapitulation des bisher Gesagten. Gleich am Anfang wird ausdrücklich zugestanden, dass jetzt etwas kommen soll, was schon drei- oder viermal ausgesprochen worden ist, dass παιδεία ein Hinführen ist zu dem λόγος ὀρθὸς ὑπὸ τοῦ νόμον εἰρημένος. Freude und Schmerz soll der zu Erziehende an den Gegenständen empfinden, an denen das Gesetz es vorschreibt. Den vollen Ernst zu verstehen ist das Kind noch nicht imstande, also sollen ihm die guten Lehren in der einschmeichelnden Form von ᾠδαί, die in Wahrheit ἐπῳδαί sind, eingeflösst

werden. Nach den Weisungen des Gesetzgebers hat der Dichter seine σχήματα und seine μέλη zu gestatten.

Ich habe eben gesagt „scheinbare Rekapitulation“; jetzt gilt es diesen Ausdruck näher zu begründen. Es ist, meine ich, auf den ersten Blick deutlich, dass hier der Partie 653 A—C gegenüber eine veränderte Auffassung des Wesens der παιδεία vorliegt und man muss sich wundern, dass diese Beobachtung noch nicht gemacht worden ist. Oben bestand die Erziehung darin, dass das Kind von Anfang an an richtige ἡδονή (und λύπη) durch die χορεία gewöhnt werde; diese war das Mittel, die Lustempfindungen von vornherein in die richtige Bahn zu lenken. Hier ist die Erweckung des Lustgefühls etwas Sekundäres; der Dichter soll durch seine Schöpfungen, die das Wohlgefallen des zu Erziehenden erregen, die gesetzlich festgelegten ethischen Lehren in die Herzen der Kinder einprägen. Die Beziehungen unseres Abschnittes auf die frühere Darlegung (vgl. ἵν᾽ οὖν ἡ ψυχὴ τοῦ παιδὸς μὴ ἐναντία χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ἐθίζηται τῷ νόμῳ καὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ νόμου πεπεισμένοις, ἀλλὰ ξυνέπηται χαίρουσά τε καὶ λυπουμένη τοῖς αὐτοῖς τούτοις οἷσπερ ὁ γέρων 659 D mit ἡδονὴ δὲ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχοῖς ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγον λαμβάνειν 653 B und πρὸς τὴν τοιαύτην ἣν λέγομεν συμφωνίαν ἐσπουδασμέναι 659 E mit λαβόντων δὲ τὸν λόγον συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, αὕτη ἔσθ᾽ ἡ ξυμφωνία ξύμπασα μὲν ἀρετή κτλ. 653 B) klären nicht auf, sie dienen nur dazu zu verwirren und die Verschiedenheit der Auffassung zu verschleiern. Zuerst war die Bildung eine Gewöhnung zu einem richtigen Verhalten ohne Lehre, eine Anschauung, in deren Konsequenz dann die Benützung der methodisch geleiteten συμπόσια zu erzieherischen Zwecken für ältere Leute gelegen wäre, hier ist die Bildung im wesentlichen Belehrung, freilich Belehrung im anmutigen Gewand der Dichtung. Ein weiterer Unterschied, der aus dem ersten notwendigerweise folgt, ist, dass hier nur von dem einen Teil der oben so genannten χορεία, nämlich der μουσική im engeren Sinn, nicht mehr vom Tanze die Rede ist, trotzdem noch 660 A ἔν τε ῥυθμοῖς σχήματα vorkommt und Kleinias von ὀρχήσεις und der ἄλλη μουσική ξύμπασα spricht.

Diese Antwort des Kleinias ist in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Einmal geht er ziemlich weit, wenn er den Worten des Atheners schon die Forderung einer völligen Stabilisierung von Gesang und Tanz entnimmt; daran hatte er oben p. 656 D ff. gedacht, hier hat er das doch zunächst noch nicht ausgesprochen, er legt nur die Gegenstände der Nachahmung für Gesang und Tanz fest. Vorher aber hatte er es gelobt, dass bei den Ägyptern auch für die Nachahmung in Gesang und Tanz selbst wie in den anderen Künsten ein bestimmtes Schema verordnet ist. Doch mag es damit stehen wie immer, auf alle Fälle klingen die Worte des Kleinias nicht so, als ob schon früher diese Forderung ausführlich gestellt und be-

gründet worden sei. Der Athener hatte oben gesagt p. 656 D: νῦν δέ γε αὐτὸ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πάσαις ταῖς πόλεσιν ἔξεστι δρᾷν πλὴν κατ' Αἴγυπτον (nämlich die beständige Veränderung der Gesang- und Tanzweisen); wie kann da der Kreter jetzt fragen 660 B: νῦν οὖν οὕτω δοκοῦσί σοι, πρὸς Διός, ὦ ξένε, ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι ποιεῖν; und wie kann der Athener diese Frage so ausführlich verneinen müssen, nachdem er oben seine Meinung so klar präzisiert hatte? Die beiden Stellen sind in Wirklichkeit Parallelstellen, von denen eine die andere innerhalb des gleichen Zusammenhangs ausschliesst. Diese Erscheinung ist uns ja jetzt zur Genüge bekannt und auch das wird unser Urteil über den Sachverhalt nicht mehr ändern, dass die erste Ausführung in der zweiten mit den Worten ὡς σὺ κατ' Αἴγυπτον ἀφερμηνεύεις zitiert wird. Bezeichnend für diese zweite Fassung des Gedankens ist übrigens, dass hier wieder versucht wird, in der Entwicklung der für die Erziehung zu stellenden Forderungen an dorische Einrichtungen anzuknüpfen. Freilich stellt sich gleich wieder heraus, dass sie unzulänglich sind.

In den folgenden langen Ausführungen bis 664 A wird nämlich in einer an Partien des Gorgias erinnernden Weise gezeigt, dass, anders als es in Sparta und Kreta der Fall ist, als Hauptlehre von den Dichtern gepredigt werden müsse, der ἥδιστος und der ἄριστος βίος fallen zusammen. Wir können über diesen den Inhalt der Gesänge festsetzenden Abschnitt kurz hinweggehen, da er für die Analyse gar keine Schwierigkeiten bietet.[1])

Es erhebt sich nun die Frage: Wer soll diese Lieder singen? Diese Frage wird zwar nicht ausdrücklich gestellt, aber ihre Beantwortung bildet den Inhalt der folgenden Partie, die etwas abrupt mit den Worten τὸ μετὰ τοῦτο τοίνυν ἐμὸν ἂν εἴη λέγειν 664 B eingeleitet wird. Die Antwort zeigt wieder deutlich den Unterschied der ersten und zweiten Darstellung des Wesens der παιδεία. Nach p. 657 D sollten doch die Jungen tanzen und singen, die Alten zuhören und zuschauen, jetzt ist auf einmal von drei Chören die Rede, die den zarten Gemütern der Jugend die vorher besprochenen Lehren entgegensingen sollen. Diese drei Chöre führen die Namen der Musen, des Apollon und des Dionysos (664 B C, 665 B). Das erinnert nur äusserlich an die frühere Erwähnung dieser Gottheiten 653 D, 654 A, von einer Dreiteilung der Chöre war dort mit keiner Silbe die Rede. Die πρώτη παιδεία geschah durch die Musen und Apollon, für die älteren Leute kam dazu noch Dionysos. Die Mitglieder des jetzt zum ersten Male eingeführten Μουσῶν χορὸς sind Knaben, die des Apollonchores Jünglinge bis zum dreissigsten Jahr, die des Dionysoschores Männer bis zu sechzig Jahren. Und nun

[1]) Diese Gesänge wären dann ein Mittel zur Erziehung nicht der σωφροσύνη allein, sondern der gesamten Tugend, cf. die Betonnng auch des δίκαιον, z. B. 661 B, 663 A B.

wird p. 664 D erklärt, dass um des Dionysoschores willen der grösste Teil des bisherigen Gespräches geführt wurde. Zur Verdeutlichung wiederholt der Athener den bisherigen Inhalt des Gesprächs, bezeichnenderweise nur bis p. 653 D, bis dorthin, wo, wie oben gezeigt worden ist, sich ein Bruch in der Gedankenentwicklung findet. Allerdings werden einige Wendungen über die Natur des Kindes und seine Triebe aus den folgenden Ausführungen von 653 D an herübergenommen; aber was rekapituliert wird, ist nur der Gedankengang bis zu der angegebenen Stelle: Die Erziehung besteht in der richtigen Leitung der kindlichen Triebe. Zur Wiederherstellung etwa verloren gegangener Wirkungen der παιδεία (das ist hier kurz und unklar durch das einzige Wort ἐλεοῦντας ausgedrückt, dessen Bedeutung sich aus p. 653 C ergibt), sind Apollon und die Musen und als Dritter Dionysos da. An alles das erinnert sich Kleinias, trotzdem findet er den Dionysoschor höchst seltsam. Der Athener führt ihm nochmal den Zweck der Chöre vor (665 C) und zeigt ihm, wie gerade die älteren Leute, τὸ ἄριστον τῆς πόλεως, ἡλικίαις τε καὶ ἅμα φρονήσεσι πιθανώτατον ὂν τῶν ἐν τῇ πόλει, mit ihrem Gesang das grösste Heil stiften können. Nun werden aber diese Leute nicht leicht bewogen werden können, zu singen. Sie sollen auch nicht ἐν πολλοῖς, sondern ἐν μετρίοις, nicht ἐν ἀλλοτρίοις, sondern ἐν οἰκείοις ᾄδειν und ἐπᾴδειν (666 C). Aber auch dazu ist es nötig, ihnen die αὐστηρότης des Alters zu nehmen, ihre harten Seelen zu erweichen und das geschieht durch den Wein. Erst sie dürfen ihn völlig geniessen, während den Jünglingen von 18 bis 30 Jahren nur ein bescheidener Weingenuss erlaubt, den Jüngeren der Weingenuss ganz und gar versagt ist.

Damit haben wir denn endlich eine Antwort auf die Frage erhalten, was der ἐν οἴνῳ συνουσία ausser dem Wert für die Prüfung der Gemüter noch für eine weitere Bedeutung zukomme. Diese Bedeutung besteht allgemein darin, dass die älteren Männer durch den Weingenuss εὐπλαστότεροι werden. Eine erste Folge davon ist, dass sie bereit sein werden, zu singen (πρῶτον μὲν δὴ κ. τ. λ. 666 C).

Was sie singen sollen, das glauben wir aus dem Vorhergehenden zur Genüge zu wissen (cf. noch zuletzt 665 C). Zu unserer Überraschung aber wird aufs neue 666 D gefragt: ποίαν δὲ ᾄσουσιν οἱ ἄνδρες φωνὴν ἢ μοῦσαν; ἢ δῆλον ὅτι πρέπουσαν αὐτοῖς δεῖ γέ τινα; und zu unserer weiteren Überraschung wird angedeutet, dass es nicht ἡ χορῶν μοῦσα sein solle, die der Chor der Älteren pflegen solle. So sei es zwar in Sparta und Kreta, aber diese Staaten seien eben nicht ἐπήβολοι τῆς καλλίστης ᾠδῆς. Ihre Verfassungen seien Lagerverfassungen; aber nicht wirkliche πολιτεῖαι; in Herden werden dort die jungen Bürger erzogen; nicht der einzelne wird dort für sich vorgenommen und für sich ausgebildet. Daher kommt es, dass die Bürger dieser Staaten zwar πολεμικοὶ werden im Sinn des Tyrtaios,

auf dessen Erwähnung im ersten Buch hier 667 A verwiesen wird, aber nicht Inhaber der gesamten Tugend. Mit Recht findet der Kreter diese Kritik an dieser Stelle seltsam; der Athener gibt denn auch dann keinen wirklichen Grund für diese Abschweifung an; die nichts sagende Redensart ἀλλ' ὁ λόγος ὅπῃ φέρει, ταύτῃ πορευόμεθα kann doch nicht wohl dafür angesehen werden. Aufs neue stellt er dann die Frage nach einer μοῦσα καλλίων τῆς τῶν χορῶν καὶ τῆς ἐν τοῖς κοινοῖς θεάτροις.

Zunächst setzt eine abermalige Untersuchung über den richtigen Massstab für die Beurteilung des Wertes der Gesänge ein 667 B. Bei Dingen, die durch ihre χάρις wirken, ist entweder diese selbst die Hauptsache, oder eine ὀρθότης oder drittens ein ὠφέλεια. Für Speise und Trank z. B. ist massgebend ihre ὀρθότης καὶ ὠφέλεια, d. h. ihre Zuträglichkeit, die ἡδονή ist nur ein Nebeneffekt. So gibt es auch beim Lernen eine ἡδονή, aber ὀρθότης und ὠφέλεια der μάθησις werden nicht durch sie, sondern durch die Wahrheit dessen, was gelernt wird, erzeugt. Auch bei dem, was die nachahmenden Künste hervorbringen, folgt für den Geniessenden eine Lustempfindung; aber sie bringt nicht die ὀρθότης des Nachgeahmten hervor, sondern der Umstand, dass das Erzeugnis der Kunst seinem Vorbild quantitativ und qualitativ gleich ist. In allen Fällen nur, wo ὀρθότης und ὠφέλεια nicht von der ἡδονή abhängen, ist die ἡδονή als Kriterium abzulehnen; ein solcher Fall liegt vor in den nachahmenden Künsten; zu ihnen gehört aber auch die Musik. Bei der Beurteilung ihres Wertes muss demnach die Frage aufgeworfen werden, ob sie τὴν ὁμοιότητα τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι habe (668 B).

Damit wäre eigentlich das gewünschte Resultat, das übereinstimmt mit dem oben p. 655 B gewonnenen, schon erreicht. Aber es folgt eine neue Ausführung. Zum zweiten Male in dieser Partie wird festgestellt, dass die Musik ihrem Wesen nach in der μίμησις bestehe. Bei jedem Erzeugnis der μουσική ist nun zuerst zu prüfen, ὅ τί ποτε ἔστι; ist diese Tatsachenfrage erledigt, dann kann über die ὀρθότης entschieden werden. Erst der aber, der die ὀρθότης erkannt hat, kann das εὖ oder κακῶς der Nachahmung beurteilen. Die Undeutlichkeit dieser Ausführungen wird vom Athener p. 668 D selbst eingestanden; er will sich verständlicher ausdrücken, indem er von Nachahmungen, die für das Gesicht berechnet sind, ausgeht. Haben wir eine solche Nachahmung vor uns, so müssen wir zu allererst wissen, was sie darstellen will, wenn wir die Frage nach der Richtigkeit der Nachahmung erledigen wollen. Damit ist aber die Frage nach der Schönheit des Dargestellten noch nicht beantwortet, das ist vielmehr noch eine Aufgabe für sich. Der ἔμφρων κριτής (699 A B) jeglicher künstlerischer Nachahmung, also auch der musikalischen, muss drei Forderungen erfüllen; er muss verstehen, was das Nachgeahmte sein soll, ob es ὀρθὸν ist und ob εὖ εἴργασται τῶν εἰκόνων ἡτισοῦν ῥήμασί τε καὶ μέλεσι καὶ τοῖς ῥυθμοῖς (669 B).

Diese beiden Ausführungen 667 D bis 668 B und 668 C bis 669 B gehen also wieder ersichtlich parallel, in beiden wird das gleiche nachgewiesen. In umständlichen und nicht gerade klaren Auseinandersetzungen sucht freilich Ritter in seinem Komm. S. 69 bis S. 79 einen Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten Abschnitt herauszukonstruieren; im ersten Abschnitt bezieht sich seiner Auffassung nach die ὀρθότης auf Übereinstimmung der nachahmenden Wiedergabe mit einem schönen Vorbild, im zweiten gelten für die ὀρθότης keine inhaltlichen Voraussetzungen. Diese Interpretation halte ich für wenig glücklich; die Ursache des Missverständnisses finde ich in der zu geringen Beachtung, die Ritter dem Umstand geschenkt hat, dass wir bei den Worten ὀρθὸς und ὀρθότης in diesem Abschnitt zwei Bedeutungen zu unterscheiden haben, eine allgemeinere und eine speziellere. Die ὀρθότης der nachahmenden Künste besteht zunächst in Übereinstimmung der Nachahmung mit ihrem Vorbild; das ist die engere Bedeutung des Worts, hier ist es ein Teil der für diesen Abschnitt geprägten Terminologie ἡδονή, ὀρθότης, ὠφέλεια. Daneben kommt aber ὀρθὸς p. 668 B noch in weiterem Sinne vor, in dem Sinn von „gut", „zu billigen", also neben der ὀρθότης im „technischen" Sinn noch die ὠφέλεια unter sich begreifend.[1]) Ὀρθή in dieser Bedeutung wird die Musik nicht durch die blosse richtige Nachahmung eines beliebigen Gegenstandes, sondern, wie 668 B etwas kurz und undeutlich gesagt wird, τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι.[2]) Die beiden Beispiele vom Essen und Lernen p. 669 B C sind insofern nicht glücklich gewählt, als bei ihnen ὀρθότης und ὠφέλεια nicht so reinlich zu scheiden sind, wie dies bei den nachahmenden Künsten möglich ist.

Das gleiche Resultat, nur mit etwas veränderter Terminologie, wird dann im zweiten Abschnitt gewonnen. Die Worte τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι erhalten hier ihr Gegenstück in dem Satz 669 A εἴτε καλὸν εἴτε ὅπῃ ποτὲ ἐλλιπὲς ἂν εἴη κάλλους und in dem, was S. 40 aus p. 669 B zitiert wurde. Hier fällt nur, dem ersten Abschnitt gegenüber, die polemische Beziehung auf das falsche Kriterium, die ἡδονή, weg.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Verbindung der beiden identischen Deduktionen, die in p. 668 B vorliegt. In den Worten καὶ τούτοις δὴ τοῖς τὴν καλλίστην ᾠδήν τε ζητοῦσι καὶ μοῦσαν ζητητέον, ὡς ἔοικεν, οὐχ ἥτις ἡδεῖα, ἀλλ' ἥτις ὀρθή wird überflüssigerweise wiederholt, was eben schon ausgesprochen wurde. Die Begründung dieses Satzes passt dann nicht recht; denn während, wie wir eben gezeigt haben, ὀρθή hier im allgemeineren Sinne zu nehmen

---

[1]) So wie p. 657 B von αὐτῶν (sc. μελῶν) ὀρθότης die Rede ist.

[2]) Diese Worte möchte ich als dat. causae auffassen: „Diejenige Darstellung, die ihre Ähnlichkeit (τὴν ὁμοιότητα) aus der Nachahmung eines schönen Gegenstands gewinnt." Welchen Anstoss Ritter Komm. S. 71 Anm. a. E. an dem Artikel nimmt, verstehe ich nicht.

ist, heisst das ὀρθότης in dem Satz μιμήσεως γὰρ ἦν, ὡς ἔφαμεν, ὀρθότης κτλ. wieder nichts anderes als Übereinstimmung der Nachahmung mit dem Gegenstand der Nachahmung, wie das hinzugefügte εἰ τὸ μιμηθὲν ὅσον τε καὶ οἷον ἦν ἀποτελοῖτο beweist. Was hat das aber für Sinn, zu sagen: „Nicht die Musik ist zu wählen, die angenehm klingt, sondern die richtige (d. h. die das Schöne nachahmende); denn die ὀρθότης besteht in der quantitativen und qualitativen Gleichheit das Nach- und des Vorbildes". Erst das, was weiter auf Grund dieses Satzes p. 668 D und p. 668 E 669 A ausgeführt wird, ist eine hinreichende Begründung. Aber eigentlich ist es gar nicht dieser Satz, aus dem das in den beiden eben genannten Stellen Gesagte gefolgert wird, sondern erst die inhaltlich völlig mit ihm identische Ausführung 668 B Δεῖ δὴ — ἢ καὶ ἁμαρτίαν αὐτοῦ διαγνώσεται. So verliert also das scheinbare Zitat μιμήσεως γὰρ ἦν, ὡς ἔφαμεν κτλ., durch die der zweite Abschnitt mit dem ersten äusserlich verbunden erscheint, fast völlig seine Bedeutung; es ist inhaltlich ganz überflüssig, nur dass in ihm das Wort μίμησις vorkommt, gibt Anlass, aufs neue zu konstatieren, dass die μουσική zur μίμησις gehöre. Was aber über die an die μίμησις zu stellenden Forderungen zu sagen ist, dass sie ὀρθή (im engeren Sinn) und Nachahmung des Schönen sein soll, das wird ganz von vorn nochmals vorgebracht, als ob ein identischer Passus nicht vorangegangen wäre. Es genügt hier, auf die ähnlichen früher behandelten Fälle hinzuweisen.

Aber auch jetzt, p. 669 B, sind wir mit der Definition dessen, was richtige μουσική ist, noch nicht im reinen. Was vorher im allgemeinen über das Berechtigte in den nachahmenden Künsten dargelegt worden war, das soll jetzt noch besonders für die Musik aufgezeigt werden. Dieser Abschnitt beginnt mit dem Satz μὴ τοίνυν ἀπείπωμεν λέγοντες τὸ περὶ τὴν μουσικὴν ᾗ χαλεπὸν. Hier hat Ritter ganz entschieden das Richtige gesehen, wenn er Komm. S. 82 vermutungsweise in dem ᾗ χαλεπὸν einen Hinweis auf p. 655 C erblickt. Dieser Hinweis zeigt an, dass wir uns hier in demselben Gedankenkreise bewegen wie dort. Und das trifft völlig zu. Denn es heisst weiter: Bei der Musik ist die vorsichtigste Prüfung anzuwenden; denn wer eine schlechte Musik annähme, der erlitte den grössten Schaden, ἤθη κακὰ φιλοφρονούμενος (vergleiche dazu p. 656 A). Dazu kommt, dass die Dichter durch ihr Ungeschick die Beurteilung erschweren, weil die Mittel, die sie bei ihrer Nachahmung wählen, dem nachzuahmenden Gegenstand nicht adäquat sind, indem sie entweder falsch (p. 669 C D) oder unvollständig und daher undeutlich sind (p. 669 D E). Dadurch wird schon die Beantwortung der Frage nach dem τί der Nachahmung schwierig und sie bildet doch erst die Grundlage für die Antworten auf die Fragen nach dem ὀρθῶς und dem εὖ. Dieser letzte Punkt wird nur ganz beiläufig angedeutet durch das Attribut ἀξιόλογος, das zu μιμημάτων p. 669 E

gesetzt ist. — Anders als die Dichter müssen die Mitglieder des Dionysoschors, zu denen der Athener sich jetzt wieder zurückwendet, ταῖς μούσαις προσχρῆσθαι.[1]) Sie müssen erstens das Wesen der einzelnen Rhythmen und Harmonien erkennen; dann erst können sie sich ein Urteil über die ὀρθότης einer musikalischen Nachahmung erlauben. Ganz anders macht es die grosse Menge, sie urteilt darüber, ob die musikalische Nachahmung mit den richtigen Mitteln versucht wurde,[2]) ohne solche tiefere Einsicht, auf blosses Wohlgefallen hin. Nun könnte man füglich erwarten, dass gleich zur weiteren Forderung, fähig zu sein, das εὖ der Nachahmung zu erkennen, übergegangen würde; aber vorher wird der erste Punkt wiederholt: Die genannten Männer müssen also, so heisst es (αὖ p. 670 C, denn dem Sinne nach stand das Folgende schon p. 669 B), fähig sein, die ὀρθότης der musikalischen μιμήσεις zu prüfen (das liegt in den Worten ξυνακολουθεῖν ἕκαστον ταῖς τε βάσεσι τῶν ῥυθμῶν καὶ ταῖς χορδαῖς ταῖς τῶν μελῶν und καθορῶντες τάς τε ἁρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς) und weiter, das Passende, d. h. eben das Schöne aus ihnen auszuwählen (ἵνα — ἐκλέγεσθαί τε τὰ προσήκοντα οἷοί τε ὦσιν). Das sollen sie dann singen und daran selbst ἡδονὰς ἀσινεῖς empfinden, den Jüngeren aber sollen sie dadurch Führer werden in den ἤθη χρηστά. So geht denn ihre Bildung hinaus über die der Menge und der Dichter selbst; denn diesen kann die Forderung, das εὖ des μίμημα zu erkennen, nicht gestellt werden. Die Mitglieder des Dionysoschors sind so die wahren ἐπῳδοὶ νέοις πρὸς ἀρετήν.

Sachlich bietet die ganze Partie von 669 B an eigentlich nichts Neues. Nötig war es freilich, von dem 667 B bis 669 B Gefundenen die Nutzanwendung auf den Dionysoschor zu machen; aber die Breite, mit der das schon gewonnene Resultat mit besonderer Anwendung auf die μουσική hier rekapituliert wird, ist wenig begründet. Auffällig ist einmal, dass jetzt neben dem Gesang auch wieder gelegentlich von der ὄρχησις die Rede ist, 670 A, und dass die dritte Forderung überaus kurz und flüchtig abgetan wird, während die erste und zweite ausführlichst behandelt werden. Die Hervorhebung der ethischen Wirkung der μουσική haben wir schon oben S. 42 angemerkt.

Als erste Wirkung des Weingenusses bei den Älteren war die Erweckung der Lust zur ᾠδή aufgestellt worden, p. 666 C. Wir er-

---

[1]) In diesem andersartigen Verhalten den „μοῦσαι" gegenüber besteht also das τῆς γε χορικῆς μούσης πεπαιδεῦσθαι βέλτιον, das p. 670 A nochmals zitiert wird. Was das heissen soll, wird freilich dadurch um nichts deutlicher. Man muss auf alle Fälle nicht an das Singen im Chor überhaupt, sondern an die zu Platons Zeit geübte Chorpoesie denken.

[2]) Nur das können die Worte τὸ δέ που προσήκοντα ἔχον πᾶν μέλος ὀρθῶς ἔχει, μὴ προσήκοντα δὲ ἡμαρτημένως, cf. ob. p. 668 C. Von der Frage nach dem εὖ ist hier noch nicht die Rede. Das beweist auch die unmittelbar folgende Frage: τί οὖν, ὁ μηδὲ ὅ τί ποτ' ἔχει γιγνώσκων ἆρα, ὅ τι περ εἴπομεν, ὡς ὀρθῶς γε αὐτὸ ἔχει γνώσεται ἐν ὁτῳοῦν; Ritter Komm. S. 77 und 78 urteilt falsch.

warten, dass jetzt zur Besprechung einer zweiten Wirkung übergegangen wird. Dass jetzt wieder überhaupt vom Weine die Rede sein soll, das zeigt der Satz p. 671 A καὶ ὅπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχαῖς ἐβουλήθη, τὴν τῷ τοῦ Διονύσου χορῷ βοήθειαν ἐπιδεῖξαι καλῶς λεγομένην, εἰς δύναμιν εἴρηκε; denn die βοήθεια, deren Berechtigung nachgewiesen werden sollte, ist offenbar der Weingenuss. Aber der Satz macht nicht den Eindruck eines Übergangs, sondern viel eher den eines Abschlusses. An einen solchen ist aber jetzt doch noch nicht zu denken, das verhindert das πρῶτον μὲν p. 666 C, auf das eine ἔπειτα (δὲ) folgen muss, das bis jetzt noch nicht gekommen ist Aber es kommt nicht, vielmehr wird mit σκοπώμεθα δὴ εἰ τοῦτ' οὕτως γεγονε wieder von vorn angefangen. Setzen wir eine Versammlung von trinkenden älteren Leuten, so wird diese allmählich θορυβώδης werden, wie das schon κατ' ἀρχὰς, d. h. 640 C ausgeführt war. Die Trinkenden werden vergnügter, sie reden freier, sie wollen ein jeder Herr werden und nicht auf den andern hören. Ihre Seelen werden μαλθακώτεραι und νεώτεραι, ein geschickter Bildner kann sie jetzt leichter beeinflussen; er kann zur Abwehr des θάρρος μὴ καλὸν den κάλλιστος φόβος in ihre Seelen einziehen lassen. Dieser Kampf beim Wein darf allerdings nur unter nüchternen Aufsehern geschehen; dann aber wird er von der segensreichsten Wirkung sein; die συμπόται werden sich ὠφεληθέντες und μᾶλλον φίλοι ἢ πρότερον (p. 671 E) geworden vom Gelage entfernen.

In diesem ganzen Abschnitte gehen nun, was Wortlaut und Sinn betrifft, ersichtlich zwei verschiedene Beziehungen auf verschiedene vorhergehende Stellen nebeneinander her, wie das Bruns S. 37 ff. wenigstens im allgemeinen richtig konstatiert hat. Der Satz πᾶς — κουφότερος αἴρεται — τῶν ἄλλων γεγονέναι entspricht dem Satz p. 649 B πρῶτον ἵλεων εὐθὺς μᾶλλον ἢ πρότερον — ὡσαύτως δὲ καὶ πρᾶξαι. Hier wie dort haben wir die zwei Stufen, die Teilnehmer werden zuerst fröhlicher und dann frecher als gewöhnlich. Die weitere Ausführung von οὐκοῦν ἔφαμεν an hält sich dann in der Ausdrucksweise zunächst an 666 B C; von τοῦτον δ' εἶναι τὸν πλάστην τὸν αὐτὸν ὥσπερ τότε κτλ. an klingen Dinge an, die p. 647 C D und 640 C D gesagt worden waren.[1] Νόμοι συμποτικοὶ werden allerdings jetzt zum ersten Male ausdrücklich erwähnt, aber inhaltlich sind sie auch schon an den zitierten Stellen präformiert in dem νήφων und σοφὸς ἄρχων 640 D, wie er dann auch hier p. 671 D noch auftritt. Was dann über die Besserung und die Steigerung der gegenseitigen Freundschaft gesagt wird, das war auch im ersten Buch 640 C und 646 D ff. schon erörtert worden.

[1] Auch hier sind, wenn auch nicht so deutlich gesondert, die beiden Stufen zu unterscheiden. Zuerst werden die Seelen so, wie sie in der Jugend waren, willig und bildungsfähig. Später werden sie übermütiger und gegen diesen Übermut muss dann angekämpft werden. Dieser Kampf wird ermöglicht durch die vorhergehende Wiederherstellung der jugendlichen Bildung. Hier werden wir unwillkürlich erinnert an p. 653 C D.

So sind in der Partie 671 A bis 671 E alle früher angesponnenen Fäden der Untersuchung über die μέθη zu einem freilich etwas wirren Knoten verschlungen. 672 A scheint sich einer dieser Fäden aus der Verbindung wieder loslösen zu wollen. Nachdem nämlich aus dem Vorhergehenden der Schluss gezogen worden ist, dass der Wein nicht einfach als schlecht zu erklären und aus dem Staat zu verbannen ist, wird etwas geheimnisvoll von einem μέγιστον ἀγαθὸν geredet, das er verschaffe. Doch ist es bedenklich, davon zu den Menschen, die es leicht falsch auffassen könnten, zu sprechen. Es ist eine verkehrte Sage, dass Dionysos seine Gabe den Menschen aus Rache zur Erweckung der Raserei geschenkt habe; wie die rhythmische und harmonische Bewegung der Stimme und der Glieder in Musik und Gymnastik ein wohltätiges Geschenk des Apollon, der Musen und des Dionysos sei, so ist auch der Wein eine freundliche Gabe, αἰδοῦς μὲν ψυχῆς κτήσεως ἕνεκα, σώματος δὲ ὑγιείας τε καὶ ἰσχύος gegeben; so behauptet es ὁ νῦν λεγόμενος λόγος. Das alles ist uns nun allerdings schon längst bekannt; aber hier wird es als etwas ganz Neues und Seltsames eingeführt, so dass hier eine vorhergehende Erwähnung **dieser** Bedeutung des Weins ausgeschlossen erscheint. Vorausgesetzt werden hier nur die Ausführungen über die Bildung der Naturtriebe der Kinder, p. 653 D E, und, wenn auch nicht mit deutlichen Worten, die über die Bedeutung des Weines als Wiederherstellers der ursprünglichen παιδεία, von der 653 D zu reden begonnen wurde.[1] So muss man die Erwähnung des Dionysos verstehen; die scheinbar neu aufgeführte segensreiche Wirkung des Weins muss in Parallele gesetzt werden mit einer schon von früher her geläufigen; nur so ist der Zusammenhang begreiflich.

p. 672 E wird plötzlich wieder begonnen, von der χορεία zu handeln. Ausführlich wird deren Einteilung in μουσικὴ und γυμναστικὴ, der Einteilung in ὄρχησις und ᾠδὴ p. 654 B entsprechend, rekapituliert. Die Besprechung der Musik ist erledigt; jetzt soll die Erörterung über die Gymnastik folgen. Ihre Entstehung wird p. 673 D kurz angegeben. Dann wird aber abgebrochen; denn zuvor soll noch die Untersuchung über die μέθη abgeschlossen werden, 673 D E. Das geschieht durch νόμοι συμποτικοί, in denen eine Reihe von Fällen angegeben werden, wo der Genuss des Weines untersagt sein soll.

Damit sind wir am Schluss des zweiten Buches angelangt und es ist daher an der Zeit, das Ganze zu überschauen. Die einleitenden Sätze zeigen, dass von dem, was im ersten Buch über die Bedeutung der μέθη gesagt worden war, als gültig nur vorausgesetzt werden sollen die Ausführungen über die μέθη als Mittel zur Prüfung der Charaktere. Jetzt wird nach einem weiteren Nutzen

[1] S. o. S. 32.

der ἐν οἴνῳ διατριβὴ gesucht. Dieser wird angedeutet in der Partie 653 C D; freilich fehlen die näheren Ausführungen. Nur soviel steht einstweilen fest, dass der Weingenuss etwa verloren gegangene Wirkungen der πρώτη παιδεία wiederherstellen solle. Von 653 D an wird deren Wesen genauer beschrieben, es werden ihre Mittel, Gesang und Tanz, zusammen χορεία, angegeben und bestimmt, worin das Schöne für die künstlerischen Nachahmungen, deren Ausdrucksform Gesang und Tanz ist, bestehe, nämlich in den σχήματα und μέλη ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος (p. 655 B).[1] Nach einer Zwischenerörterung über den Grund der verschiedenen Beurteilung des Schönen, der in der Anwendung des verkehrten Kriteriums der ἡδονὴ gesucht wird, folgt die Angabe des Nutzens der σχήματα und μέλη ἀρετῆς und die Aufstellung der Forderung an die Dichter, sich in der Ausübung ihrer Kunst an gesetzlich festgelegte Normen zu binden.

Mit 657 C beginnt eine neue Untersuchung über das καλὸν in ὄρχησις und ᾠδή, der eine unvollständige Erörterung über den Zweck ihrer Anwendung vorausgeht. Jetzt soll die ἡδονὴ der besten Bürger darüber entscheiden. Von diesen muss dann freilich auch Tapferkeit verlangt werden, damit sie ihr Urteil der unverständigen Menge gegenüber durchzusetzen vermögen.

Nachdem so auf doppelte Weise, von denen die eine die andere ausschliesst, das Wesen des καλὸν in ὄρχησις und ᾠδή gefunden worden war, wird 659 C scheinbar eine Rekapitulation vorgenommen. In sie hinein drängt sich aber der den bisherigen Darlegungen völlig fremde Gedanke von einer lehrhaften Bedeutung der Gesänge, die als Erziehungsmittel dienen sollen; nur der Gesänge, denn während vorher von der ganzen χορεία geredet wurde, handelt es sich bezeichnenderweise jetzt nur mehr um ihren einen Teil, die μουσική im engeren Sinne. Dass unser Abschnitt mit wesentlichen Teilen des Vorausgehenden nicht übereinstimmt, beweist die hier trotz eines irreführenden Zitats wie etwas Neues auftretende Forderung einer Stabilisierung der Gesänge (und Tänze). Oben war Ägypten als das einzige Land genannt, in dem eine solche vorhanden sei, jetzt werden die dorischen Staaten als Beispiele für dieses Verhalten angeführt. Diese Staaten können aber doch nicht als Muster dienen, weil der Inhalt ihrer Gesänge nicht der richtige ist; was für Lehren diese enthalten müssen, das wird in dem Abschnitt 660 E bis 664 A des breiteren dargelegt.

Und nun p. 664 B wird ganz unerwarteterweise ausgeführt, dass die ᾠδαί, die in der Rekapitulation zu ἐπῳδαὶ geworden sind, von drei Chören in die Herzen der Jugend gesungen werden sollen, die

[1]) Dass Gesang und Tanz μιμήσεις sind, wird hier nur durch die Worte εἰς τινὸς εἰκόνος angedeutet. Erst 655 D wird deutlicher gesagt: ἐπεὶ μιμήματα τρόπων ἐστὶ τὰ περὶ τὰς χορείας.

nach den eingangs angeführten Gottheiten benannt sind. Um den dritten, den Dionysoschor der reiferen Männer, handelt es sich jetzt. Sie sollen zum Singen angeregt werden durch den Weingenuss; der Wein soll ihre durch das Alter ernst und hart gewordenen Herzen weich und bildungsfähig machen, dass sie wieder für die rechten ἡδοναὶ empfänglich werden. Hier haben wir also endlich, wie schon S. 39 gezeigt wurde, die nähere Ausführung der Andeutungen über einen zweiten Nutzen des Weins oben p. 653 C D,[1]) eine Ausführung, in der freilich Heterogenes miteinander vermischt ist; das zeigt sich deutlich in den Schlussworten p. 666 C: Die Männer werden bereit sein ᾄδειν τε καὶ ὃ πολλάκις εἰρήκαμεν ἐπᾴδειν. Wären die Darlegungen p. 666 B C so, wie es zu erwarten gewesen wäre, gleich oben nach p. 653 D γενόμενοι ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν erfolgt, so hätte es keinen Sinn gehabt, vom ἐπᾴδειν zu sprechen. Wir hätten die Gesänge *nur* als Mittel zur Auslösung der berechtigten ἡδοναὶ bei den älteren Männern auffassen können; erst die Untersuchungen von 659 C geben den Gesängen eine Bedeutung für die *Belehrung der Jugend*. Aber das will eben zu dem, was an unserer Stelle über die Wirkungen des Weines und über die Art, wie die συμπόσια des Dionysoschors abgehalten werden sollen, gesagt wird, nicht recht passen; gerade die Verordnung, dass die älteren Leute in geringerer Anzahl *unter sich* versammelt sein sollen, scheint doch eine Wirkung auf eine breitere Öffentlichkeit auszuschliessen. Aufs beste dagegen fügt sie sich in den anfänglichen Gedangengang hinein; denn dass die Veranstaltungen, in denen die älteren Leute selbst wieder erzogen werden sollen, nicht vor einem grösseren Publikum vor sich gehen sollen, ist sehr begreiflich.

Nochmal erhebt sich dann p. 666 D die Frage, freilich nur für die Mitglieder des Dionysoschores, was denn gesungen werden solle. In Doppelausführungen (s. o. S. 41) wird die im wesentlichen mit p. 655 B gleichlautende Antwort gewonnen. Eben deswegen schliessen sie diese frühere Partie aus; hätten wir ein vollendetes Werk vor uns, so wäre nur entweder die frühere oder die spätere Ausführung am Platz, beide zusammen wären unmöglich. Vor unserer Erörterung dürfte höchstens davon die Rede gewesen sein, dass die Jugend durch den Gesang zur richtigen ἡδονὴ erzogen werden solle; dann wäre ganz sachgemäss die nähere Bestimmung dieses Gesangs an der Stelle erfolgt, wo die aus demselben Grund von den älteren Männern geübte ᾠδὴ besprochen wird, da ja diesen älteren Männern zugleich im folgenden die Prüfung des richtigen Gesangs als Aufgabe gestellt ist, ein Gedanke, der wiederum eine gewisse Ähnlichkeit hat mit dem, was p. 658 E über die Prüfung des Schönen in Gesang und Tanz von seiten der älteren Leute steht. Diese kritische

[1]) Freilich wird er jetzt als *erster* gezählt cf. πρῶτον μὲν p. 666 C.

Tätigkeit fällt freilich aus dem Rahmen einer Erörterung der segenbringenden Wirkungen des Weines heraus, ebenso wie uns das ἐπῳδὸν γίγνεσθαι p. 671 A wieder an die den ersten Erörterungen am Anfang des Buches fremden zweiten παιδεία-Untersuchungen von 659 CD an erinnert.[1])

Zur Besprechung der Wirkungen des Weins werden wir mit einem unpassenden Übergang p. 671 A zurückgeführt. Es wird auseinandergesetzt, in welchen Zustand die Seelen der Teilnehmer eines συμπόσιον geraten, so, dass deutlich zwei Stufen unterschieden werden konnten, die freilich in der Darstellung nicht streng genug auseinandergehalten werden. Wir vermissen eben hier, was doch gesagt werden müsste, dass die Teilnehmer, nachdem sie die erste Stufe erreicht haben, d. h. fröhlicher und dadurch εὐπλαστότεροι geworden sind, dadurch bereit werden, zu singen. Statt dessen wird gleich auf die Zeit übergegangen, wo die Gemüter durch den Weingenuss erhitzt worden sind und der im ersten Buch geschilderte Kampf mit der Lust zu seinem Rechte kommt, dessen wohltätige Folgen dann in einer dem ersten Buch analogen Weise aufgezeigt werden.

Von p. 672 A an wird dann diese letzte Bedeutung des Weintrinkens für die Bildung zur σωφροσύνη nochmals gesondert zu behandeln begonnen. Dieser Abschnitt, in dem auf das zu Sagende als etwas Seltsames und Merkwürdiges hingewiesen wird, ist ersichtlich ein erneuter Versuch, den Gegenstand zu besprechen, durch den der grösste Teil der Partie 671 A bis 672 B annulliert wird. Hier liegt genau der gleiche Fall vor, wie am Anfang des zweiten Buches und zu Beginn der Besprechung der ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης im ersten Buch p. 635 E.

Dieser erneute Versuch bleibt freilich ebenso fragmentarisch, wie die mit p. 672 E neu einsetzende Behandlung des zweiten Teils der χορεία, der ὄρχησις, die hier γυμναστική heisst. Dass diese hier besprochen werden soll, das ergibt einen Widerspruch zu dem Abschnitt 653 E bis 657 B, indem doch schon die ganze χορεία erörtert worden war; dagegen stimmt es zu den Ausführungen von 659 D an, da hier trotz gelegentlicher Erwähnungen der ὄρχησις p. 660 B, 665 A, 670 A doch eigentlich nur von der ᾠδή die Rede gewesen ist.

[1]) Merkwürdig und mir nicht völlig verständlich ist die Einleitung zum Abschnitt über das Wesen des Greisengesangs. Die polemische Beziehung auf den in Sparta und Kreta üblichen Chorgesang erscheint jetzt nicht am Platze. Die Begründung der Ablehnung zitiert zum Teil Erörterungen des ersten Buchs; wahrscheinlich haben wir hier einen Zusammenhang mit den Erörterungen 660 E — 664 A, wo auch der Inhalt der Gesänge im Gegensatz zu dem in den dorischen Staaten üblichen festgestellt wurde. Wir hätten dann hier das Rudiment eines Entwurfs über den Inhalt des Gesangs des Dionysoschors, der dem zweiten Entwurf über den Inhalt der allgemeinen Gesänge entspräche. Vgl. oben S. 38.

Statt einer Ausführung folgt dann aber mit p. 673 E ein Abschluss der Erörterung über die μέθη, die hier nochmals ausdrücklich als Mittel zur Übung in der σωφροσύνη bezeichnet wird; beiläufig wird angedeutet, dass auch andere ἡδοναὶ zum gleichen Zweck verwendet werden können. Aber hier handelt es sich schliesslich wieder nur um das κρατεῖν τῶν ἡδονῶν, also um die letzte Bedeutung der μέθη.

Ergebnisse.

Wir sind am Ende. Ich glaube, der Eindruck wird der sein, dass nicht nur im zweiten Buch im ganzen und zusammengehalten mit dem ersten Buch, sondern auch schon in der von Bruns S. 36 ausdrücklich als im wesentlichen als geschlossen zusammenhängend betrachteten Partie p. 653 A bis 671 A recht verschiedene Gedankengänge, einander bald störend und bald ergänzend, nebeneinander herlaufen. Sie sind so ineinandergeschoben, dass es schwer hält, sie reinlich zu trennen. Doch muss es versucht werden. Beide gehen aus von dem Begriff der Erziehung. Aber nach dem einen besteht die Erziehung in der richtigen Leitung der Lustgefühle durch Befriedigung des menschlichen Spieltriebes ohne Belehrung. Bei den älteren Leuten gehen die Wirkungen dieser Erziehung wieder verloren, sie können wiederhergestellt werden bei den συμπόσια, wo sich in ihnen der Spieltrieb, der dann nur richtig geleitet zu werden braucht, wieder regen wird. Danach sind auch die älteren Leute noch der Notwendigkeit unterworfen, erzogen zu werden. Nach der anderen Gedankenrichtung sind die Mitglieder des Dionysoschors nicht mehr zu Erziehende, sondern selbst Erzieher, der Wein dient für sie als Anreger zur belehrenden ᾠδή, der sie sich im Dienst der Jugend widmen sollen. Freilich werden sie bei diesem Gesange auch ἡδονή empfinden, aber von einer pädagogischen Bedeutung dieser ἡδονή ist hier gar nicht die Rede, während darauf im ersten Gedankengang der Hauptnachdruck gelegt war. Der Gegensatz also, den Bruns S. 37 ff. zwischen dem Hauptstück des zweiten Buches und dem ersten Buch aufgedeckt zu haben glaubt, klafft innerhalb dieses Hauptstückes selbst. Er ist abhängig von der zweifachen Definition der παιδεία, die wir im zweiten Buch gefunden haben. Zuerst ist παιδεία Entwicklung der berechtigten Lustgefühle durch das Spiel, dann aber wird sie als Belehrung gefasst, die die ἡδονή nur als Mittel gebraucht, den Unterricht in den ethischen Grundsätzen der Jugend angenehmer und eingänglicher zu machen. Dadurch geht die ᾠδή zur Auslösung der berechtigten Lustgefühle über in die didaktische ᾠδή zum Zweck des Moralunterrichtes. Infolgedessen vertauschen die Männer, denen der Wein-

genuss erlaubt ist, plötzlich ihre Rolle, sie werden aus Objekten der Erziehung zu Lehrern, denen zugleich die Prüfung und Sichtung der Gesänge obliegt. Aber gerade in den Partien, in denen dies ausgeführt wird, zeigen sich die deutlichsten Spuren der früheren Konzeption, nach der durch die συμπόσια pädagogische Einwirkung auf die Teilnehmer selbst ausgeübt werden sollte. Und das ist nur natürlich, denn diese Partie bildet ja zugleich den Abschluss für die Erörterungen, die sich an die erste Definition der παιδεία anknüpften. Da war, wie wir oben S. 33 gesehen haben, p. 653 D der Faden abgerissen; alle folgenden Ausführungen hatten sich mit der πρώτη παιδεία, nicht mehr mit ihrer Wiederherstellung bei den älteren Leuten beschäftigt, das wird erst eben an der bezeichneten Stelle, p. 666 B C, nachgebracht.

Diese Stelle steht nun in der Mitte der Erörterungen des ganzen Abschnittes, sie hängt mit allem Vorhergehenden und allem Folgenden unlöslich zusammen. Daher ist es unmöglich, wie es gelang, zwei nicht völlig übereinstimmende Gedankengänge in der Partie 653 A bis 671 A zu sondern, so auch zwei Fassungen, die diesen Gedankengängen entsprächen, im Texte zu trennen. Die ganze Partie muss als eine Einheit genommen werden, wie sie dem ersten oberflächlichen Blick erscheint, mit all ihren Inkonsequenzen und Anstössen, die wir in der Analyse ermittelt haben. Ist sie aber eine Einheit, sind all ihre Teile in der Reihenfolge geschrieben, wie wir sie jetzt lesen, dann können wir zur Erklärung der Bedenklichkeiten nicht etwa unsere Zuflucht zu einem die hinterlassenen Papiere Platos willkürlich ordnenden Testamentsvollstrecker nehmen, dann müssen wir vielmehr dem ganzen Abschnitt den Charakter eines ersten Entwurfs vindizieren. Ein Entwurf wird niedergeschrieben, nicht um veröffentlicht zu werden, sondern um die ersten Gedanken des Schriftstellers zu Wort kommen zu lassen und sie allmählich zur Klarheit zu bringen. Aus dieser Bestimmung lassen sich dann alle oben aufgezeigten Inkonsequenzen verstehen.

Wir haben demnach in unserem Abschnitt Gelegenheit, Plato bei der ersten Niederschrift eines geplanten Werkes beobachten zu können. Die dialogische Form steht ihm von vorneherein fest, seine Gedanken konzipiert er gleich in ihr. Naturgemäss vollzieht sich dann der Denkprozesss, der sich wiederholt mit der gleichen Materie beschäftigt, in parallelen Entwicklungen, die alle schriftlich fixiert werden. Die parallelen Entwicklungen, die von einem Punkte ausgehen, brauchen natürlich inhaltlich nicht immer vollkommen identisch zu sein;[1]) es ist ja erst Sache der Ausführung, sie ihrem wesentlichen Gehalt nach ineinander zu arbeiten. Sehr wesentlich

[1]) Gelegentlich wird in einer solchen Parallelausführung nur die eine Hälfte des Vorhergehenden nochmals ausführlich dargestellt, die andere nur ganz kurz angedeutet, offenbar weil Plato die erste Darstellung bei der endgültigen Fassung mit herüberzunehmen gedachte. (Vgl. oben S. 35 f.)

ist es, zu beobachten, wie Plato verfährt, wenn er zwei solche parallel gehende Abschnitte nebeneinanderstellt. Entweder verbindet er sie in der Weise, dass es zunächst den Anschein gewinnt, als sei der zweite die wirkliche Fortsetzung des ersten (vgl. z. B. oben S. 40), oder er deutet es gleich am Anfang der zweiten Ausführung an, dass die erste durch sie ungültig gemacht werden soll, indem er sie von vorneherein offensichtlich ignoriert, vgl. S. 37.[1])

Sind wir so über das Wesen des Abschnittes p. 653 A bis p. 671 A völlig ins klare gekommen, so haben wir damit auch einen Massstab erlangt für die Höhe der Vollendung, die wir von den übrigen, mit ihm direkt verbundenen Teilen der Gesetze verlangen können. Dass diese nun, was die Frage der Verknüpfung der einzelnen Teile in ihnen betrifft, ganz auf der gleichen Stufe stehen, wie die eben ausführlich behandelte Partie, das haben die vorangehenden Analysen hinlänglich gezeigt. Alle nach dieser Richtung gegen die Zusammengehörigkeit gerichteten Angriffe, ich denke hier natürlich an die von Bruns, sind hinfällig; alle übrigen Abschnitte der ersten beiden Bücher stehen untereinander und mit dem Stück p. 653 A bis 671 A in so guter oder so schlechter Verbindung, wie die einzelnen Teile dieses Stücks selbst unter sich.

Durch alle aufgezeigten Anstösse kann also die Überzeugung von der Zusammengehörigkeit der ersten beiden Bücher nicht umgestossen werden, wir lernen sie dadurch nur in ihrer Eigentümlichkeit als erste Konzeptionen besser verstehen.

Doch noch mehr. Kann die Frage der Einheitlichkeit durch die äusseren Inkongruenzen nicht im negativen Sinn entschieden werden, so liefert uns die Betrachtung des Inhalts noch positive Beweise gegen die Ansicht von Bruns. Die Untersuchungen des ersten Buches waren ausgegangen von einer Prüfung der dorischen Verfassungen. An ihnen als anerkannten Musterstaaten sollten sich alle Eigenschaften einer guten Verfassung nachweisen lassen. Nach einer allgemeinen Disposition war man zunächst eingetreten in eine Besprechung der ἐπιτηδεύματα für die einzelnen Teile der Tugend. Schon bei der ἀνδρεία zeigte sich die Unzulänglichkeit des kretischen und des spartanischen Staatswesens. Nun sollten unabhängig von tatsächlich vorhandenen Einrichtungen ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης gefunden werden. Der Athener griff die vom Spartaner getadelte μέθη auf und begann zu zeigen, wie gerade sie unter Umständen ein solches ἐπιτήδευμα sein könne. Dabei musste natürlich die ganze Frage der Erziehung zur σωφροσύνη erörtert werden. Σωφρο-

[1]) Dieses Beispiel ist besonders bezeichnend. Es steht in einem Abschnitt, dessen Anfang mit dem vorhergehenden äusserlich verknüpft ist; in seinem Verlauf erscheint dann unsere Stelle p. 660 B, die zuerst nach Ton und Inhalt die vorausgegangene identische p. 656 D völlig ignoriert, um sie dann am Schluss doch noch zu zitieren! Solche Zitate sind, wie Ritter in seinem Komm. S. 62 richtig ausführt, Merkzeichen für den Autor selbst.

σύνη besteht, so argumentierte der Athener, in einem richtigen Verhalten gegen Lust und Unlust. Dieses Verhalten muss von Kind an den einzelnen Menschen angewöhnt werden. Im späteren Leben muss diese richtige Verhaltungsweise, falls sie verloren gegangen sein sollte, wieder hergestellt werden. In diesen Erziehungsplan hatte sich nun die μέθη eingefügt, zunächst allerdings nur in dem Sinne, dass sie, als Erregerin der Begierden, Gelegenheit geben sollte, eben diese Begierden zu bekämpfen, über die der Mensch mit Hilfe des λογισμός Herr werden sollte. In welchem Alter die μέθη als Erziehungsmittel angewendet werden sollte, das war nicht deutlich ausgesprochen worden; jedenfalls war es nicht für die Jugend bestimmt, darauf weist einmal hin die Schilderung der Wirkung der Trunkenheit auf den Mann, p. 645 E, und dann die eben erwähnte Andeutung p. 644 B. Die Stelle p. 635 C ὡς ἡμῖν ἐκ νέων εἰ ἄπειροι τῶν μεγίστων ἡδονῶν οἱ πολῖται γενήσονται, die Bruns S. 38 als Gegeninstanz anführt, leistet diesen Dienst nicht; sie steht in einer, wie wir oben S. 26 f. gezeigt haben, der μέθη-Untersuchung parallel gehenden Ausführung, die sachlich von ihr nicht vorausgesetzt wird. Trotzdem ist zuzugeben, dass es nicht ganz klar wird, von wem diese συνουσίαι ἐν οἴνῳ abgehalten werden sollen, ebenso wie die Stellung der μέθη in dem ganzen Erziehungsplan noch nicht völlig deutlich ist. Beide Unklarheiten verschwinden im zweiten Buch. Hier wird der Weingenuss erst den Männern über 30 Jahren erlaubt und die ganze Frage der Erziehung zur σωφροσύνη wird noch einmal, wie im ersten Buch im Anschluss an die Erörterung der μέθη, auf erweiterter Grundlage behandelt. Im ersten Buch war schliesslich nur vom Kampf mit der Lust gesprochen worden; eine tiefergehende Erwägung zeigt, dass man damit nicht den Anfang machen dürfe; die ἡδονή ist zu sehr ein Grundtrieb der menschlichen Natur, als dass sie sich völlig ausrotten liesse. Jetzt erscheint der Gedanke, dass man den Menschen von Jugend auf an richtige Lustempfindungen gewöhnen müsse und nun verschiebt sich auch die Bedeutung der μέθη. Sie erscheint nicht mehr bloss als Mittel zur Erweckung der verkehrten ἡδοναί, sondern, wenigstens in ihrem Beginn, als die wohltätige Wiederherstellerin der ursprünglich anerzogenen berechtigten Lustgefühle bei den älteren Männern. Daneben sollte freilich das im ersten Buche gewonnene Resultat nicht fallen gelassen werden; die Fortsetzung des Gelages soll Gelegenheit geben, mit Hilfe der neu wieder erworbenen παιδεία über die sich regenden falschen Lüste Herr zu werden. Die Andeutungen am Schluss des zweiten Buches lassen vermuten, dass hier die durch seinen Anfang zunächst ausgeschlossenen Erörterungen über diese Bedeutung des Weingenusses ihren Platz finden sollten. Freilich ist davon fast nichts mehr ausgeführt worden. Mit dem Ende des zweiten Buches bricht die ganze Untersuchung ab.

So sind wir doch in der Lage, aus dem fragmentarischen Entwurf einen beabsichtigten Gedankengang herauszuschälen. Nur ein Stück fällt auch jetzt noch aus dem Zusammenhang heraus, das ist das Stück, das an die Auffassung der παιδεία als belehrender Erziehung anknüpft und konsequenterweise die μέθη als Anregerin zur belehrenden ᾠδή betrachtet. Die Diskrepanzen zwischen dieser und der vorhergehenden Betrachtungsweise haben wir schon oben beleuchtet. Der Abschnitt, in dem sich diese Auffassung findet, fällt seinem Inhalt nach streng genommen nicht nur aus dem Rahmen der übrigen μέθη-Erörterung heraus, sondern überhaupt aus dem der Untersuchung der Erziehung zur σωφροσύνη. Denn in ihm wird das wesentliche Gewicht auf die δικαιοσύνη gelegt. Er ist ein Zeichen dafür, dass dem Plato zeitweise die Erörterung über die ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης hinauswuchs zu einer Darstellung der Erziehung zur Gerechtigkeit und zur Tugend im ganzen (cf. p. 661 C ἀρετῆς ἁπάσης). Aber dies gesondert auszuführen, dazu ist er nicht mehr gekommen.

Anhang.

In diesem Anhang soll in Kürze auf das Verhältnis der ersten beiden Bücher der Gesetze zu den übrigen Teilen des Werks eingegangen und dadurch die Berechtigung der Beschränkung meiner Analyse eben auf sie dargetan werden.

Am Ende des dritten Buches finden sich nach einer Rekapitulation des Inhalts des ganzen Vorhergehenden p. 702 A B die folgenden Worte: ταῦτα γὰρ πάντα εἴρηται τοῦ κατιδεῖν ἕνεκα, πῶς ποτ᾽ ἂν πόλις ἄριστα οἰκοίη, καὶ ἰδίᾳ πῶς ἄν τις βέλτιστα τὸν αὑτοῦ βίον διαγάγοι. Nun geht der Satz: πῶς ποτ᾽ ἂν πόλις ἄριστα οἰκοίη ersichtlich auf den Inhalt des dritten Buches, in dem sich eine Mischung von Elementen des despotischen und des freien Staats als die zweckmässigste Verfassung ergeben hatte (cf. p. 701 E); mit dem Rest muss der Gegenstand des ersten und zweiten Buches gemeint sein. Und das ist in der Tat der Fall; der Richtpunkt der grossen Disposition p. 631 B ff. war durchaus das Privatleben gewesen, wie wir oben S. 16 gesehen haben, und dem entsprechend hatte sich die ganze Erörterung mit dem Leben des einzelnen und seiner durch den Staat zu leitenden Erziehung beschäftigt.

Nun rücken durch das p. 702 B Folgende die drei ersten Bücher an die Stelle einer Einleitung zu einem umfangreicheren Ganzen, indem an einem praktischen Fall, an der neu zu gründenden kretischen Kolonie, die bisher gewonnen Grundsätze geprüft werden sollen.

Betrachten wir die Gliederung der drei ersten Bücher im ganzen und grossen, so werden wir sie durchaus angemessen finden müssen; eine allgemeine Erörterung der Grundsätze des Lebens des einzelnen im Staat und der Staatsverfassung ist in einem Werk über die Gesetze durchaus am Platze. Befremdend muss aber zweierlei erscheinen, einmal wie die zwei Teile der Einleitung völlig unverbunden nebeneinander stehen — am Anfang des dritten Buches erfolgt mit den kahlen Worten ταῦτα μὲν οὖν δὴ ταύτῃ p. 675 C ein durch nichts begründetes Abbrechen der vorhergehenden Erörterung —, und dann, wie sehr verschieden das dritte und die beiden ersten Bücher ihre Aufgabe lösen, eine Einleitung für ein grösseres Werk zu bilden. Das dritte Buch entspricht einer solchen Aufgabe trotz aller Einzelanstösse vortrefflich; durch die Kritik der spartanischen und dann der athenischen und persischen Verfassung gewinnt der Athener ein Prinzip für eine neue Staatsordnung, aber eben nur ein Prinzip, die Einzelausführung bleibt, wie billig, den eigentlichen Gesetzen überlassen. Ganz anders steht die Sache in den vorhergehenden Büchern. Sie gehen über den Rahmen einer Einleitung weit hinaus. Zwar wird auch dort begonnen mit einer Kritik der bisherigen sittlichen Erziehung, besonders in den dorischen Staaten; ihr gegenüber, die gewogen und zu leicht befunden wurde, wird dann die Forderung aufgestellt, dass im rechten Staat für die Ausbildung der Bürger in der ganzen Tugend gesorgt werden müsse. Aber dabei bleibt die Erörterung nicht stehen; sie verliert sich in eine Menge von speziellen Ausführungen über einzelne Punkte der Erziehung, wie sie nimmermehr für eine Einleitung zu einem Werk, in dem das alles behandelt werden soll und wirklich behandelt wird,[1]) sondern nur für eine selbständige Darstellung passen würden. Dazu freilich fehlt es den beiden Büchern wiederum an Vollständigkeit und Abrundung.

So nehmen sie denn eine merkwürdige Sonderstellung ein, sie geben zuviel und zu wenig, sie enthalten nicht nur, wie das dritte Buch, den Grundplan zu einem Neubau, sondern sie richten selbst schon einzelne Teile dieses Neubaus auf, die dann aber für das später wirklich errichtete Gebäude nicht benutzt werden. Kurz, so, wie sie sind, passen sie nicht in das ganze Werk herein.

[1]) Vgl. das 7. Buch, in dem die wesentlichen Ergebnisse des 2. Buches nicht einfach als solche wiederholt, sondern völlig neu gewonnen werden (792 B ff. Unters. über ἡδονή und λύπη im Kindesalter, 795 E ff. über die ὄρχησις, 797 ff. über die μουσική im engeren Sinne). Zwar finden sich Zitate und Rückweisungen auf das 2. Buch, so bes. 796 D (die im 2. Buch gelassene Lücke in Bezug auf die Gymnastik betreffend), 796 E (hinweisend auf die frühere Erörterung über die Musik), auch 812 B über den Dionysoschor (vgl. dazu 802 A ff. über die Auswahl der passenden Gesänge durch Leute über 50 Jahre), aber sie sind rein äusserlich; die neuen Untersuchungen stützen sich nicht auf die früheren, sondern werden selbständig geführt. Es sind Zitate nicht für den Leser, sondern für den Autor, dergleichen wir auch in den ersten Büchern nachweisen konnten (vgl. S. 51 Anm.).

Dieses Missverhältnis fordert eine Erklärung. Die vorangegangene Analyse liefert die Grundlage dazu, sie hat gezeigt, wie sehr in diesen Büchern noch alles Entwurf ist. Als Plato sie niederschrieb, hat er offensichtlich allen ihm zuströmenden Gedanken Raum gewährt; dadurch wuchsen ihm die Erörterungen über das Mass einer Einleitung hinaus und mussten notwendig, wenn sie doch nun einmal nur eine Einleitung bilden sollten, über kurz oder lang unvollendet abgebrochen werden, wie es denn in der Tat geschieht. Wenn sie nicht die späteren Ausführungen einfach überflüssig machen sollten, musste Plato den Faden vorerst abreissen, um mit der zweiten Hälfte der Einleitung, dem dritten Buch, zu beginnen, das ihm dann von Anfang an mehr in den richtigen Grenzen geriet.

So ergibt sich denn, dass die ersten beiden Bücher noch in einem andern und tieferen Sinn als das ganze Werk überhaupt, unvollendet sind. Sie stellen für sich ein gesondertes Gebilde dar, das zunächst aus sich heraus betrachtet zu werden verlangen kann.

Lebenslauf.

Ich, Georg Hofmann, bin geboren am 9. Februar 1880 zu Neuburg a. D. als Sohn des jetzigen Präsidenten des Landgerichts Regensburg, Hugo Hofmann, und seiner Frau Elise, geb. Schmid. Vom Jahre 1889 bis zum Jahre 1898 besuchte ich das Kgl. humanistische Gymnasium bei St. Anna in Augsburg, vom Winter-Semester 1898 bis zum Sommer-Semester 1902 studierte ich an der Universität München klassische Philologie, mit Ausnahme des Sommer-Semesters 1900, in dem ich an der Universität Berlin immatrikuliert war. Ich hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren v. Christ, Furtwängler, Lipps, Muncker, v. Müller, Pöhlmann, Weyman und v. Wölfflin in München und bei den Herren Professoren Diels, Vahlen, v. Wilamowitz-Möllendorff in Berlin. Im Jahre 1901 bestand ich den ersten und im Jahre 1902 den zweiten Abschnitt der Prüfung aus den philologisch-historischen Fächern; von November 1902 bis zum Juli 1903 war ich Kandidat des pädagogisch-didaktischen Seminars am Kgl. Maximiliansgymnasium in München, seit September 1903 bin ich als Assistent dem Kgl. Theresiengymnasium in München beigegeben Im Juli 1905 bestand ich die Promotionsprüfung.